Mitologija šiandien

Antologija

Algirdas Julius Greimas • Claude Lévi-Strauss
Edmund Leach • René Girard • Marcel Detienne
Jean-Pierre Vernant • Mary Douglas • Claude
Calame • Paul Ricœur • Gerard Bucher

A L K / baltos lankos

Mitologija šiandien

Mitologija šiandien

ANTOLOGIJA

Sudarė
Algirdas Julius Greimas
Teresa Mary Keane

baltos lankos

Knygos leidimą parėmė Atviros Lietuvos fondas

Redagavo
Donata Linčiuvienė, Lina Būgienė, Kęstutis Nastopka,
Arvydas Gaižauskas, Marius Daškus

Specialus redaktorius
Kęstutis Nastopka

Apipavidalino
Vida Kuraitė

Rinko ir maketavo BALTOS LANKOS
Printed in Lithuania
ISBN 9986-403-17-0

TURINYS

Leidėjo pratarmė

Šios knygos iniciatoriumi buvo profesorius Algirdas Julius Greimas. Dar 1990 metais, svarstant žurnalo *Baltos lankos* perspektyvas, buvo galvota parengti specialų numerį, skirtą šiuolaikiniams mito tyrinėjimams. Pirmąjį pluoštą publikuotinų tekstų Greimas jau tuomet nurodė. Kiek vėliau, 1991 metų vasaros pabaigoje kartu su Kęstučiu Nastopka lankėmės pas profesorių ir ten nusprendėm vietoj specialaus žurnalo numerio išleisti atskirą antologinio pobūdžio rinktinę, pavadinę ją *Mitologija šiandien*. Tekstus atrinkti profesoriui talkino Teresa Mary Keane.

Iš pradžių manyta, kad knyga prasidės sudarytojų įvadu, tačiau, mirus profesoriui Greimui, rinktinė papildyta apžvalginiu Paulio Ricœuro straipsniu; kadangi lietuviškai jau yra pasirodžiusi Gastono Bachelard'o knyga, atsisakėme šio autoriaus studijos.

Formuojantis antologijos planui, ėmė ryškėti ir Atviros Lietuvos knygos leidybinis projektas, į kurį ji ir buvo įtraukta. Viename iš paskutiniųjų savo laiškų, kalbėdamas apie šį leidinį, vertėjų pasirinkimą ir kitus darbus, Greimas įspėjo – „Tai užsitęs". Tuomet tikrai neatrodė, kad užsitęs tiek ilgai. Labiausiai norėtųsi, kad *Mitologija šiandien* taptų panašaus pobūdžio antologijų serijos pradžia.

Saulius Žukas

PIRMOJI DALIS

Mitai

Algirdas Julius Greimas

APIE ATSITIKIMUS VADINAMUOSIUOSE HUMANITARINIUOSE MOKSLUOSE*

Georges'o Dumézilio teksto analizė

Bandydami perprasti šios knygos sąrangą, skaitytojai susidarys įspūdį, kad ji yra parašyta norint atsakyti į tokį klausimą: „Kuo religiniame Zoroastrizmo galvojime tapo trifunkcinė kosminė ir socialinė indoeuropiečių sistema ir jai atliepiantys dievai?" Būtent ši problema čia yra pristatoma, tačiau ji tyrinėjimo eigoje pasikeitė ir virto visai kitokiu pasakojimu.

Ne vieną kartą esame minėję, kad aplink didžiųjų suverenių dievų porą (Mitras ir Varunas Indijoje, Odinas ir Tyras Skandinavijoje ir t.t.) įvairiose indoeuropiečių mitologijose egzistuoja, jeigu taip galima pasakyti, žemesnieji suverenūs dievai, t.y. mažiau svarbūs dievai, kurių įtakos sfera yra ta pati pirmoji funkcija, maginis-politinis suverenumas. Tokie dievai yra, pavyzdžiui, Arjamanas, Bhagas ir kiti Aditjai dievai Indijoje, Heimdalras, Bragis ir kai kurie kiti dievai Skandinavijoje. Mes ketinome pradėti tyrinėjimą nuo Indijos žemesniųjų suverenų, kur aiškiai išsiskiria septynių dievų Aditjų grupė. Savaime suprantama, mums teko nagrinėti ir Irano šešių Amešo Spento dievų grupę, šešis „Arkangelus", kurie yra tiesiogiai pavaldūs Ahurui Mazdui, vieninteliam grynojo Zoroastrizmo dievui, ir kurie nuo Darmesteterio laikų yra visuotinai laikomi Vedų dievų Aditjų zoroastriniais atitikmenimis. Remdamiesi ponais Bernhardu Geigeriu ir Hermanu Lommeliu mes pabandėme patikslinti tų dievų tarpusavio ryšius, kurie mums atrodė netgi labai tikėtini (žr. Mitras-Varunas, p. 130 ir

* Šis tekstas pirmą kartą buvo išspausdintas knygoje A.J. Greimas, E. Landowski, *Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales*, Paris: Hachette, 1979.

toliau). Bet mūsų pastangos nebuvo sėkmingos, kadangi sutrukdė neįveikiami sunkumai. Jeigu dviejų pirmųjų Arkangelų (Vohaus Mano ir Ašo Vahišto) ir gal dar trečiojo (Khšathro Vairijo) įtakos sfera iš tikrųjų gali būti susijusi su Aditjų įtakos sfera, to negalima pasakyti apie tris likusius (Spentą Armaitį, Haurvatą ir Ameretâtą); pono Geigerio argumentai, labai tvirti kai kalbama apie Ašą, silpnėja aptariant Khšathrą ir tampa tiesiog sofistiniai Armaičio atveju.

Štai tada mums atsivėrė kito sprendimo galimybė. Naujausieji tyrimai leidžia geriau pažinti indoiranėnų religiją ir indoeuropiečių religiją. Ponas Benveniste'as ir mes patys parodėme, kad šiose religijose viešpatavo ir jas įrėmino trifunkcinė (suverenumo, karinės jėgos, vaisingumo) sistema ir jos padaliniai. Arijų Mitanijos valdovų laikais (XIV a. pr. Kr.) ir daugelyje Vedų mitų bei ritualų šią sistemą globoja hierarchinė penkių ar šešių dievų seka, kurios, aišku, tik du pirmieji dviejų suverenumo sričių dievai Indijoje priklauso Aditjų grupei. Šie dievai yra: iš pradžių Mitras ir Varunas, po to Indras ir dar po to dvyniai Nâsatjai. Tad keletas įmanomų betarpiškai konstatuoti bruožų, kuriuos galima interpretuoti be specialaus pasiruošimo, suartina hierarchinį senųjų funkcinių dievų sąrašą su hierarchiniu Amešo Spento sąrašu *ir skatina tam tikrais atžvilgiais matyti antruosiuose pirmųjų palikuonis. Štai iš kur atsirado darbinė hipotezė, kuri formuluojama II skyriuje ir kuri tikrinama tolesniuose trijuose skyriuose. Pradinė problema išnyksta, bet iš jos paliekų išnyra kitos, realesnės problemos elementai: tokie atsitikimai yra dažni vadinamuosiuose humanitariniuose moksluose.*

Dėl panašaus atsitikimo išvysta šviesą ir šis tyrinėjimas, kurį, kaip ir ankstesniuosius, atlikome skaitydami paskaitas École des Hautes Études (Aukštųjų studijų mokykloje).

(G. Dumézil, *Naissance d'Archanges*, Gallimard.)

1. Įžanga

1.1. Pasiteisinimai

Greita *figūratyvinių diskursų* (folkloro, mitologijos, literatūros) sandaros pažinimo pažanga sužadino viltis, kad klasifikuojant ir reglamentuojant naratyvines formas bus galima sukurti naratyvinę gramatiką arba naratyvinę logiką. Dvejopų sunkumų rūšys iškilo einant šiuo keliu. Pirmiausia teko pažymėti vadinamųjų literatūrinių naratyvinių diskursų kompleksiškumą ir tai, kad kognityvinė dimensija juose yra hipertrofuojama ir daugelyje „modernių" tekstų net pakeičia įvykio dimensiją. Pagaliau buvo pripažinta, kad neįmanoma sukonstruoti diskursyvinės gramatikos neatsižvelgiant į *nefigūratyvinius diskursus* – tokie yra (ar bent atrodo esantys) diskursai, kurie prikiauso plačiam „klasikinės filologijos" laukui. Ši gramatika turėtų paaiškinti ir mūsų diskursus, priklausančius mokslų apie žmogų sričiai.

Šioje srityje norom nenorom į galvą pirmiausia ateina Georges'as Dumézilis, lemtingai paveikęs mūsų tyrinėjimus. Jo diskurso išorinis paprastumas sietinas ir su kuklumu, ir su jo įsitikinimu mokslininko vaidmens svarba mokslinio tyrinėjimo procese, iš tikrųjų slepia griežtas ir tuo pat metu kompleksiškas procedūras, kurioms pasitelkiamos visos proto vingrybės.

Iš jo darbų visumos reikėjo išrinkti reprezentatyvų tekstą, ir esu dėkingas autoriui, kad jis maloniai nurodė tą, kurio parengimas suteikė jam daugiausiai pasitenkinimo. Be to, reikėjo pasirinkti vieną iš dviejų galimų metodinių nuostatų: arba teksto visumos analizę, kuri, nors ir išryškindama tam tikrą skaičių bendrųjų požymių,

neišvengiamai būtų paviršutiniška, arba kokios nors teksto atkarpos mikroanalizę, kur tam tikriems akivaizdiems mechanizmams, kai kuriems neabejotiniems principams kyla pavojus pradingti detalių labirinte.

1.2. Įvadas semiotiniu požiūriu

Galiausiai aš pasirinkau metodologiškai svarbaus veikalo *Arkangelų gimimas* įvadą, kurio išskirtinį pobūdį, jo išoriškumą teksto atžvilgiu pabrėžia tas faktas, jog jį išskyrė ir kai kuriuos dalykus jame pakartojo pats autorius.

Aš apėjau šiame pasirinkime slypėjusias pinkles. Įvadas nėra knygos dalis. Laiko ašyje tai yra pabaigos žodis ir jis eina po tyrinėjimo diskurso ir po jo išraiškos raštu. Jis yra *metadiskursyvinė* refleksija apie jau pagamintą diskursą. Įvadą nuo likusio teksto atskirtų ne tik jo pavadinimas arba jo įvairios paantraštės, bet ir pateiktas pradinis diskurso segmentavimas. Tokiu būdu kyla klausimas apie tai, kokie ryšiai sieja šiuos skirtingus teksto segmentus.

Galima daryti prielaidą, kad šis metadiskursas atskleidžia tai, ką pats autorius mano apie savo diskursą, apie jo tikslą ir jo sandarą. Be to, galima paklausti, kuo iš tikrųjų šis „antrinis darinys" prisideda prie diskurso, kurį jis nori reflektuoti, ir prie „tekstualinės tiesos", kurią autorius įrašo, visai to nesiekdamas, į savo metadiskursą. Pavyzdžiui, galima tik stebėtis matant skirtumą, kuris egzistavo tarp teorinio XIX amžiaus neogramatikų skurdumo ir tarsi prieš jų valią išsiskleidusio metodologinių jų veiksmų griežto kompleksiškumo.

Smalsu sužinoti, kaip autorius supranta tyrinėjimo diskurso gaminimo procesą, tačiau nemažiau įdomu nuosekliai pasekti, kaip jis tai papasakoja. Krenta į akis, kad deklaruojamas intencijas tarsi užtvindo diskursyvinių procedūrų bangos, sukylančios vadinamosios mokslinės veiklos ir rašymo metu, jos pralenkia tas intencijas todėl, kad jų prigimtis yra sociolektinė ir/arba todėl, kad autorius jas naudoja vadovaudamasis tam tikra tyrinėjimo etika.

Taigi tebesiekdamas paaiškinti asmeninę tyrinėjimo – ir mokslinio atradimo, sudarančio to tyrinėjimo pagrindų pagrindą, – koncepciją,

galiu tikėtis, išnagrinėjęs įvado diskursą, jame atrasti tam tikrus dėsningumus, būdingus bet kuriam mokslinės pakraipos diskursui.

1.3. Teksto organizacija

Įvadas, kaip parašytas ir atspausdintas tekstas, yra suskirstytas į šešias pastraipas, kurias lengvai galima padalinti į dvi simetriškas dalis. Ši dichotomija yra pagrįsta leksemos atsitikimas [*accident*] pakartojimu, ją aptinkame trečiąją pastraipą baigiančiame sakinyje: „...tokie *atsitikimai* yra dažni vadinamuosiuose humanitariniuose moksluose", ir ji vėl pasirodo po to einančios pastraipos pradžioje: „Dėl panašaus *atsitikimo* išvysta šviesą ir šis tyrinėjimas."

Sutarę, – o aš pabandysiu tai pagrįsti, – kad *atsitikimas* yra šio teksto žodis raktas ir kad jis *lygiai taip pat* pabrėžia tam tikrą šių dviejų įvado dalių lygiavertiškumą, pastebėsime, kad įvadas yra skirtas *pasakojimui apie du atsitikimus,* kurių pirmasis įvyko tyrinėjime, o antrasis – asmeniniame tyrinėtojo gyvenime.

Taigi paviršiaus struktūrų požiūriu teksto organizacija iškyla kaip paprasta 6 = 2 × 3 tipo artikuliacija, t.y. kaip mielų autoriui binarinių ir ternarinių struktūrų sintagmatinė projekcija.

Mūsų domėjimosi objektas – mokslinio diskurso tyrinėjimas – verčia apsiriboti pirmosios įvado dalies analize. Jo pastraipas aptarsime vieną po kitos.

Bandydami perprasti šios knygos sąrangą, skaitytojai susidarys įspūdį, kad ji yra parašyta norint atsakyti į tokį klausimą: „Kuo religiniame Zoroastrizmo galvojime tapo trifunkcinė kosminė ir socialinė indoeuropiečių sistema ir jai atliepiantys dievai?" Būtent ši problema čia yra pristatoma, tačiau ji tyrinėjimo eigoje pasikeitė ir virto visai kitokiu pasakojimu.

2. Žinojimo diskursas ir tyrinėjimo diskursas

2.1. Aktualizuojamas diskursas ir realizuotas diskursas

Jau pirmojoje pastraipoje pasirodo opozicija, kuri artikuliuojama dviem skirtingos struktūros sakiniais:

a) opozicija tarp dviejų diskurso gaminimo fazių – tarp diskurso,

realizuoto rašytine „knygos" forma ir įgijusio *objekto,* kurį galima „stebėti", pavidalą, ir ankstesnės fazės, kurioje diskursas yra suvokiamas kaip *procesas,* kaip „tyrinėjimo eiga", ir [tokiu būdu] yra *aktualizavimo* būklėje;

b) opozicija tarp dviejų diskursyvinių formų, kurių pirmoji pateikia diskursą kaip žinojimo objektą, skirtą „skaitytojams", kurie čia eina sakinio veiksniu, o antroji pasyvinės konstrukcijos dėka ištrina mokslinės veiklos subjektą ir siekia sudaryti vaizdą, kad tai yra pats save kuriantis diskursas.

Šią iš pažiūros naivią koncepciją, kuri tą patį diskursą iš pradžių apibūdina kaip gaminimo procesą, o vėliau kaip pagamintą objektą, remia daug subtilesnis sintaksinių ir semantinių konstrukcijų žaismas.

2.2. Realizuotas diskursas ir naracijos adresato kompetencija

Įvesdamas į savo diskursą komunikacijos aktantą „skaitytojai", kurį galima pažymėti terminu *naracijos adresatas* [*narrataire*][1], sakytojas *įgalioja* jį kalbėti ir taip išvengia tiesioginės nuorodos į save, dėstydamas tam tikrą tyrinėjimo koncepciją. Tokiu būdu įvestas aktantas nėra paprasta retorinė figūra, priešingai, sakytojas jam suteikia tam tikras *kompetencijas*:

a) kompetenciją, kurią gali turėti bet kuris *sakymo adresatas;* ji leidžia jam atlikti:

informacinį veiksmą (skaitytojai „bando perprasti" knygos sąrangą),

interpretacinį veiksmą (jie sugeba „susidaryti įspūdį, kad...");

b) *naratyvinę kompetenciją,* tai yra žinojimą ir mokėjimą daryti, susijusius su sintagmatine diskursų sandara; ji paremia interpretacinį veiksmą ir įgauna tokias išraiškas:

bendroji naratyvinė kompetencija (ji padeda įžvelgti knygos „sąrangoje" slypintį tikslą),

1. Perimdamas sąvoką naracijos adresatas, kurią pasiūlė Gerard'as Genette, siūlau papildyti sakymo akto terminologiją pora vienas kitą numatančių ir implicitinių aktantų: taigi greta jau esančios poros *sakytojas* vs *sakymo adresatas* atsiranda kita aktantų pora: *naratorius* vs *naracijos adresatas,* kurie įvedami ir manifestuojami diskurse *aktantinio atjungimo* [*débrayage*] būdu.

specifinė „mokslinė" kompetencija (prielaida, kad knygos yra parašytos kaip „atsakymai" į „klausimus");

c) *lingvistinę kompetenciją* stricto sensu, kuri leidžia jam formuluoti klausimus, o įdomiausia, formuluoti tokį klausimą, kurį tarsi kelia ne jis pats, o vidinis šio diskurso sakytojas, kreipdamasis į save patį. Taigi diskurso viduje įtaisytas labai sudėtingas mechanizmas, kuris palaiko nuotolį tarp sakymo akto subjekto ir jo pasakymo, ir tuo pačiu susieja realizuotą diskursą su skaitymo instancija.

2.3. Tyrinėjimo diskursas ir subjekto nebuvimas

1. Perėjimas nuo vieno sakinio prie kito („Būtent šiai problemai...") lyg ir leistų manyti, kad knygos tema, t.y. tyrinėjimo *objektas* nesikeičia nepaisant perspektyvos, iš kurios į ją žvelgiama. Vis dėlto nežymus leksinis skirtumas rodo, kad tyrinėjimo *forma* įvertinama kitaip:

a) štai pirmajame sakinyje darbo tikslas buvo suprantamas kaip atsakymas į *klausimą*, o antrajame sakinyje knyga jau laikoma tam tikros *problemos* pristatymu: „klausimas, į kurį reikia atsakyti" yra pakeistas „klausimu, kurį reikia išspręsti" (būtent taip apibrėžiama „problema" *Petit Robert*'o žodyne);

b) pradžioje naudotas terminas „sąranga" [*disposition*] piršo mintį, kad čia kalbama tiesiog apie veikalą, kuris yra sutvarkytas pagal *retorikos* taisykles, tuo tarpu *problema* yra apibrėžiama kaip „klausimas, kurį reikia išspręsti ir kuris sukelia *mokslinę* diskusiją" (*Petit Robert*);

c) be to, *sąranga* iš karto primena ją papildantį terminą sugalvojimas [*invention*], mums siūloma klasikinė *linijinė* atradimo koncepcija, o pasirodžiusi *problema* yra *substitucijos* pasekmė, į jos vietą taikosi ne kita problema, bet kitas, neproblemiškas, „pasakojimas", teigiama visai kita tyrinėjimo koncepcija.

Taigi diskurso, tradicinio literatūrinio žanro koncepcijai, kuri priskiriama aktantui „skaitytojai", yra priešpriešinama probleminio mokslinio diskurso koncepcija.

2. Šis nedidelis leksikos tyrimas, kurį aš atlikau, nėra semantiko, įpratusio įkyriai ieškoti žodžių prasmės, žaidimas. Aptariami

terminai iš tiesų yra *metaterminai*, kuriais – tegu netiesiogiai ir negriežtai – apibūdinama formalioji diskursų sandara ir kurie nurodo į ideologinius mikrouniversumus; pastarųjų kontūrus galima tiksliai apibrėžti. Daugiau ar mažiau implicitines šių terminų priešpriešas sutvirtina ir išryškina įvairios gramatinės priemonės.

Priešingai negu pirmajame sakinyje, kur įgaliotasis naracijos adresatas teigia tam tikrą diskurso koncepciją, moksliniam diskursui paremti neįvedamas joks antropomorfinis subjektas. Kaip nesunku pastebėti, toks subjektas pašalinamas dviem etapais:

a) iš pradžių, pirmosios sakinio dalies pasyvine konstrukcija: „ši problema yra pristatoma", leidžiančia ištrinti naratorių (nors jo pozicija gana aiškiai nurodoma);

b) po to, antrosios sakinio dalies sangrąžine konstrukcija: „ji [problema]... pasikeitė...", kur „problema" tuo pat metu užima subjekto ir objekto poziciją, nebepalikdama vietos sakymo akto ženklams.

Nors čia, kaip ir pirmajame sakinyje, susiduriame su aktantinio *atjungimo* procedūra, tačiau dabar rezultatai yra kitokie. Pirmuoju atveju pasakymas yra susietas su interpretacija, kurią tariamai atlieka sakymo adresatas, tuo tarpu antruoju atveju jis yra kiek įmanoma atsietas nuo sakymo instancijos, kad atrodytų kaip neasmeninis diskursas, kaip niekam nepriklausantis, t.y. kaip *objektyvus diskursas*, kurio subjektu būtų pats savaime veikiantis mokslas.

Taigi pirmąją pastraipą galima skaityti dvejopai: sintagmatiškai ji išskleidžia dvi tyrinėjimo diskurso realizacijos fazes; paradigmatiškai ji priešpriešina dvi skirtingas to tyrinėjimo koncepcijas. Be to, šie du „turinio" tipai įgauna dvi skirtingas diskursyvines formas. Gana paradoksalu tai, kad pirmasis, „suasmenintas" diskursas, yra neproblemiškas, tuo tarpu antrasis, probleminis diskursas išnyra nuasmeninto pasakymo pavidalu.

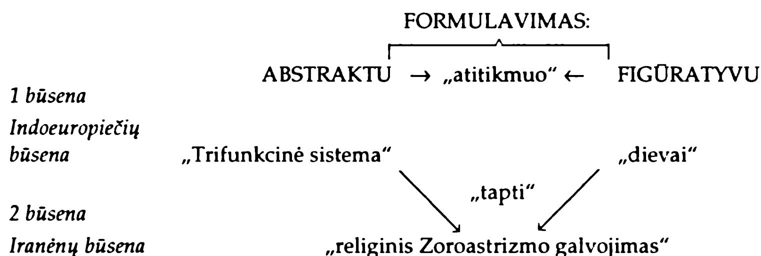
2.4. Klausimas

1. Jeigu, kaip sako mūsų hipotezė, humanitarinių mokslų diskursas paklūsta naratyvinės sandaros taisyklėms, tai jis turi įgauti vertės objekto ieškojimo formą. Kadangi šis objektas savo ruožtu yra tam

tikras *žinojimas*, kurį siekiama įgyti, mokslinis diskursas tampa *kognityviniu nuotykiu*. O jeigu žinojimas-objektas yra diskurso tikslas, akivaizdu, jog pradinė būsena, kurioje prasideda ieškojimas, yra nežinojimo būsena. Tokiu būdu mokslinis pasakojimas gali būti apibrėžtas kaip transformacija iš /nežinojimo/ į /žinojimą/.

2. Žinojimas, kaip *modalumas*, būtinai valdo žinojimo *objektą*, kuris yra hierarchiškai žemesniame *diskursyviniame lygyje*. Čia panaudota bipoliarinė *klausimo* vs *atsakymo* struktūra tėra antropomorfiškai suformuluota naratyvinė struktūra, slypinti pasakojime. Klausimas, kurį, atrodo, kelia diskurso subjektas, yra netiesioginis arba tariamas savo nežinojimo pripažinimas, o atsakymas siūlo užpildyti šią spragą žinojimu, įgytu ieškojimo kelyje. Dėl to klausimas slepia savyje nežinojimu modalizuotą žinojimo objektą, kuris sudaro diskurso topiką.

Paviršiaus lygmenyje klausimas reiškiamas predikatu *tapti*, kurio *funkcija* yra susieti dvi skirtingas chronologines būsenas ir kuris naratyviniu požiūriu yra ieškojimo tikslas – *žinojimo objektas*:



3. Kadangi įvadas yra metadiskursas, sukurtas vėliau negu tekstas, paprastai tuo metu, kai veikalas jau turi pavadinimą ir paantraštę, įdomu įvade iškeltą klausimą palyginti su pavadinimų formuluotėmis.

Ganėtinai keista, kad knygos pavadinime – *Arkangelų gimimas* – ir jos paantraštėje – *Esė apie zoroastrinės teologijos formavimąsi* – minima tik antroji būsena, iranėnų religija, į kurią nurodoma dviem būdais:

abstrakčiai: „zoroastrinė teologija" ir
figūratyviai: „Arkangelai",

o tai atitinka dvigubą 1 būsenos artikuliaciją įvado klausime. Galima šitaip gretinti:

	ABSTRAKTUS FORMULAVIMAS	FIGŪRATYVUS
1 būsena	trifunkcinė sistema	dievai
2 būsena	zoroastrinė teologija	Arkangelai

4. Pažymėjus, jog predikato *tapti* veiksnys yra *1 būsena*, o dviejų kitų predikatų – *2 būsena*, skirtingus *funkcijos*, susiejančios šias dvi būsenas, leksikalizavimo kelius galima savo ruožtu pavaizduoti štai kaip:

1 būsena: ....

↓ „tapti"

2 būsena: ↓ „formavimasis" ↓ „gimimas"

(teologijos) (Arkangelų)

Jeigu laikysime, kad *funkciją*, kuri yra mokslinės programos žinojimo objektas, galima kita kalba interpretuoti kaip „istorinį procesą", pastebėsime, jog pastarosios sąvokos vartosena ribojama, arba proceso pradžios, arba jo baigties aspektu. Reikia paminėti ir tą įdomų faktą, kad leksemos, kuriomis žymimas šis procesas, yra *intranzityviniai* veiksmažodžiai arba daiktavardiniai *intranzityvinių* veiksmažodžių „tapti", „gimti", „susiformuoti" vediniai, ir nors manoma, kad, turėdami *tęstinumo* semų [*sèmes duratifs*], jie žymi *perėjimą* iš vienos būsenos į kitą, tačiau tęstinumas, kurį jie reiškia, tik apibrėžia kitus proceso aspektus – *inchoatyvinį* (įžanginį) ir *terminatyvinį* (baigiamąjį). Atrodytų, tarsi *transformacijos* procesas, tas siekiamasis žinojimo objektas, atsikratė didele dalimi savo semantinių turinių, juos pakeisdamas dviem aiškiai įvardytomis chronologinėmis būsenomis, kurių priešpriešа dar kartą pasitvirtina palyginus įvado klausimus su atsakymais, kuriuos, užbėgdami į priekį, siūlo veikalo pavadinimai.

Tokiu būdu, implicitiškai iškyla problema, kaip suvokti, kaip pateikti ir apibrėžti *diachronines transformacijas*.

3. Pasakojimas apie nesėkmę

Ne vieną kartą esame minėję, kad aplink didžiųjų suverenių dievų porą (Mitras ir Varunas Indijoje, Odinas ir Tyras Skandinavijoje ir t.t.) įvairiose indoeuropiečių mitologijose egzistuoja, jeigu taip galima pasakyti, žemesnieji suverenūs dievai, t.y. mažiau svarbūs dievai, kurių įtakos sfera yra ta pati pirmoji funkcija, maginis-politinis suverenumas. Tokie dievai yra, pavyzdžiui, Arjamanas, Bhagas ir kiti Aditjai dievai Indijoje, Heimdalras, Bragis ir kai kurie kiti dievai Skandinavijoje. Mes ketinome pradėti tyrinėjimą nuo Indijos žemesniųjų suverenų, kur aiškiai išsiskiria septynių dievų Aditjų grupė. Savaime suprantama, mums teko nagrinėti ir Irano šešių Amešo Spento dievų grupę, šešis „Arkangelus", kurie yra tiesiogiai pavaldūs Ahurui Mazdui, vieninteliam grynojo Zoroastrizmo dievui, ir kurie nuo Darmesteterio laikų yra visuotinai laikomi Vedų dievų Aditjų zoroastriniais atitikmenimis. Remdamiesi ponais Bernhardu Geigeriu ir Hermanu Lommeliu mes pabandėme patikslinti tų dievų tarpusavio ryšius, kurie mums atrodė netgi labai tikėtini (žr. Mitras-Varunas, p. 130 ir toliau). Bet mūsų pastangos nebuvo sėkmingos, kadangi sutrukdė neįveikiami sunkumai. Jeigu dviejų pirmųjų Arkangelų (Vohaus Mano ir Ašo Vahišto) ir gal dar trečiojo (Khšathro Vairijo) įtakos sfera iš tikrųjų gali būti susijusi sū Aditjų įtakos sfera, to negalima pasakyti apie tris likusius (Spentą Armaitį, Haurvatą ir Ameretâtą); pono Geigerio argumentai, labai tvirti kai kalbama apie Ašą, silpnėja aptariant Khšathrą ir tampa tiesiog sofistiniai Armaičio atveju.

3.1. Diskursyvinė ir naratyvinė sandara

1. Kataforiškai jau pirmojoje pastraipoje paskelbta substitucija, virtualų „pasakojimą" pakeičianti knygos temą sudaranti „problema", motyvuoja *diskursyvinį išskleidimą* [*l'expansion discursive*], užklojantį visą pirmąją įvado dalį: antrojoje pastraipoje išskleidžiamas terminas „pasakojimas", trečiojoje pastraipoje – terminas „problema". Naratyviniu požiūriu substitucija atliepia gerai žinomai sintagmatinei schemai, paremtai išbandymų pakartojimu, kai galutinei sėkmei suteikia vertę pirmojo bandymo nesėkmė. Taigi tyrinėjamo teksto diskursyvinio vystymosi pagrindas yra du

pasakojimai – pasakojimas apie nesėkmę ir pasakojimas apie pergalę.

2. Pasakojimas apie nesėkmę lengvai gali būti artikuliuotas į du segmentus: apie *subjekto* vykdomą ieškojimą pasakoja „mes" – sinkretinė *naratoriaus* ir veiksmo *subjekto* išraiška, – o šis diskursas pateikiamas būtuoju laiku. Pralaimėjimą, kurį nurodo *antisubjekto* pasirodymas, pateikia pats sakytojas, parūpindamas objektyvų diskursą, formuluojamą *esamuoju* laiku, kuris pasirodo kaip nelaikiška tiesos dabartis.

3.2. Subjekto pasakojimas

1. Šio pasakojimo paviršiaus izotopiją užtikrina tiek veiksnio *mes* pakartojimas, tiek tam tikra seka šio subjekto *kognityvinę veiklą* leksikalizuojančių, su kai kuriomis semantinėmis variacijomis, predikatų:

„...esame *minėję,* kad..."
„Mes ketinome *pradėti tyrinėjimą*..."
„Mums teko *nagrinėti*..."
„...mes pabandėme *patikslinti*..."

Ši seka pasakymų, kurių savybės čia pat tikslinamos, sudaro autonomišką diskursyvinį lygmenį, kurį galima pavadinti *kognityviniu diskursu.*

2. Diskursą pirmuoju asmeniu – kurio *mes,* išskyrus kai kurias konotacijas, laikytinas *aš* substitutu, – sudaro pavaldūs kiekvienam iš jo kognityvinių predikatų pasakymai apie objektus, kurių virtinė sudaro diskursyvinį lygmenį, esantį hipotaksiniame santykyje su pirmuoju. Šis diskursas yra susijęs su žinojimo *objektais,* ir tuo pat metu jo sintaksinė forma rodo jį esant (arba pretenduojant būti) *objektyviu diskursu,* kadangi aktantiniu požiūriu jis yra nuasmenintas, o jo predikatai išdėstomi nelaikiškoje dabartyje.

3. Šis objektyvus diskursas nuolatos primena kitus diskursus, kurie turėtų jį pagrįsti ir kurie – kadangi jų nėra aktualizuojamame tekste – pasireiškia tik atpažįstamomis ir verifikuojamomis aliuzijomis ir nuorodomis. Anaforinių nuorodų serija:

„nuo Darmesteterio laikų..."
„Remdamiesi ponais Bernhardu Geigeriu ir Hermanu Lommeliu..."
„(žr. Mitras-Varunas, p. 130 ir toliau)",

į kurią reiktų įtraukti pradinį „minėjimą", kuris tėra *autoreferencija*, sudaro trečiąjį diskursyvinį lygmenį, kurį galima pavadinti *referenciniu diskursu*.

Užuot skleidęsis viena sintagmatine linija, mūsų aptariamas diskursas pasirodo esąs konstrukcija, sudaryta iš keleto lygmenų, kurių kiekvienas turi savo formalias savybes ir atlieka savitą vaidmenį.

3.2.1. Kognityvinis diskursas

Reikia pažymėti, kad šiame diskurse, savo ruožtu, yra *du lygiai*; žemesnįjį sudaro įvairių kognityvinės veiklos formų leksikalizacijų seka:

„pradėti tyrinėjimą" → „nagrinėti" → „patikslinti... ryšius",

tuo tarpu aukštesniajame išsidėsto kognityvinių predikatų *modalizacijos*, kurių virtinė sudaro *naratyvinę programą*, organizuojančią diskursų visumą.

Jeigu nekalbėsime apie pradinį pasakymą „esame minėję", kuris, kaip autoreferencija į ankstesnį diskursą, parodo tą situaciją, kurioje pradės skleistis pasakojimas (ir kurios pliuskvamperfektas yra priešpriešinamas būtiesiems sudėtiniams likusio pasakojimo laikams), tai modalinė sąranga atitiks nuspėjamą kognityvinio veiksmo subjekto *kompetencijos įgijimo* schemą. Trumpai priminsiu:

a) „mes ketinome..." parodo kad adresantas susilieja su veiksmo subjektu, kuris pats save pateikia kaip *norėjimo daryti subjektą*;

b) „savaime suprantama, mums teko..." – taip prisakymo forma pasireiškia modalumas *privalėti daryti* ir pripažįstamas naujas adresantas, kuriam subjektas sutinka paklusti; šis adresantas – tai *metalogika*, kuri reikalauja įtraukti Arkangelus į indoeuropiečių „žemesniųjų suverenų" klasę; šį loginį nurodymą išreiškia leksema „savaime suprantama", kuri čia tarsi nurodo į „daiktų prigimtį";

c) „mes pabandėme..." išreiškia numanomą subjekto *galėjimą daryti*, šis modalumas yra būtinas, norint pereiti prie *realizacijos*, t.y.

prie subjekto ir siekiamo vertės objekto konjunkcijos. Šis objektas, toks, kokį jį apibrėžia „klausimas", į kurį atsako knyga, yra žinojimas apie funkcinį santykį, egzistuojantį tarp dviejų religijos būsenų. Taigi ir čia kognityvinis subjektas bando „patikslinti" šių dviejų būsenų subjektų „ryšius".

Naratyvinė programa, kaip subjekto modalizacija, veda į lemiamą išbandymą.

3.2.2. Objektyvus diskursas

1. Pajungtas kognityviniam veiksmui, vadinamasis objektyvus diskursas aprašo žinojimo objektus ir palaipsnes manipuliacijas, kurias jis patiria. Lengvai galima išskirti tris tokių manipuliacijų tipus:

a) *Taksonominį veiksmą* sudaro *grosso modo* žinojimo objektų sutvirtinimas atliekant įtraukimo [*inclusion*] operacijas. Tokiu būdu „žemesnieji suverenūs dievai" išdėstomi „aplink" dviejų didžiųjų suverenių dievų porą, ir šios dvi posistemės įtraukiamos į „pirmosios funkcijos" klasę; kita vertus, „žemesnieji suverenūs dievai" priklauso „indoeuropiečių mitologijoms" . Mes prie to dar grįšime.

b) *Programinis veiksmas* nustato sintagmatinį kognityvinių operacijų eiliškumą: iš pradžių „tyrinėjami" mažieji indų suverenai, po to „nagrinėjami" iranėnų Arkangelai.

c) *Lyginamasis veiksmas* nukreipiamas į dalinio žinojimo objektus, kurie atpažįstami programinio veiksmo dėka, ir siekia „patikslinti" tų objektų „ryšius".

2. Tai yra skirtingi kognityvinės manipuliacijos tipai – jų sąrašas, aišku, nėra išsamus, – kurie apibūdina subjekto veiksmą kognityviniame diskurse. Tokiais būdais manipuliuojami diskursyviniai objektai įgauna *būsenos pasakymo* formą. Štai keletas pavyzdžių:

„...*egzistuoja*... žemesnieji suverenūs dievai... Tokie dievai *yra*, pavyzdžiui..."

„...aiškiai *išsiskiria* septynių dievų Aditjų grupė"

„šešis ‚Arkangelus', kurie *yra*... pavaldūs... ir kurie... *yra* visuotinai laikomi..."

„...ryšius, kurie mums *atrodė* netgi labai tikėtini..."

Jeigu neabejosime, kad tai yra *būsenos pasakymai*, skirtingi nuo juos valdančių kognityvinio *veiksmo pasakymų*, tai nesunku bus pastebėti, jog juose glūdintį predikatyvinės egzistencijos santykį kiekvieną kartą tam tikru būdu *modalizuoja* tokie pasakymai kaip „aiškiai išsiskiria", „visuotinai laikomi", „atrodė", „tikėtini", kurie jį apibrėžia, nurodydami jo būtinumo arba tikrumo laipsnį.

Taigi objektyvus diskursas, visiškai taip pat, kaip ką tik analizuotas kognityvinis diskursas, turi du diskursyvinius lygius: *modalinis lygis* čia valdo egzistencijos predikavimą, vykstantį *deskriptyviniame lygyje*. Vėliau mes turėsime grįžti ir aptarti šios naujos rūšies modalizavimo prigimtį, nes tai yra jau ne *veiksmo* , o *būsenos* modalizavimas.

3.2.3. Referencinis diskursas

1. Referencinis diskursas čia įvedamas tik autoritetinio diskurso teisėmis, tačiau vėliau suabejojama ir juo; todėl šiuo metu nėra galimybės tyrinėti jo formalią sandarą. Daugių daugiausia, ką galima padaryti, tai išryškinti kelis referencinio diskurso *pasitelkimo būdus* referenciniuose santykiuose įžvelgiant *tropų struktūras*, kurios atlieka jungiklio vaidmenį. Turi būti atskirtos dvi procedūros: *referencija* ir *autoreferencija*.

Referencijos atveju (a) autoriaus pavardė yra anaforinė nuoroda į jo diskursą, ir (b) laikoma, kad ši pavardė įveda diskursų eilę („nuo Darmesteterio laikų", „Remdamiesi ponais Bernhardu Geigeriu ir Hermanu Lommeliu"), kuri tą diskursą sankcionuoja ir nuasmenina, ir taip sukuriamas *vieningas referencinis diskursas*.

Autoreferencija, priešingai, atstato dviejų to paties autoriaus dalinių diskursų tęstinumą ir sujungia juos į vieną suasmenintą ir rišlų diskursą, tuo tarsi parodydama, kad jį remia vienas bendras sumanymas (plg. antrąją knygos *paantraštę*: „Jupiteris, Marsas, Kvirinas"). Ji net sukuria naują sinkretizmą, kur atlikėjas „mes", imdamasis *naratoriaus* ir *kognityvinio subjekto* vaidmens, dar įkūnija ir referencinio diskurso *subjektą*.

Tiek vienu, tiek ir kitu atveju referencija laikytina *semantinės anaforos* reiškiniu. „Primintas" referencinis diskursas, forma, kuri

skleidžiasi [*en expansion*], tačiau kurios *nėra*, – iškyla besikuriančiame diskurse *suglaustu* [*condensée*] ir *esančiu* pavidalu. Iš tikrųjų mūsų tyrinėjamame segmente suglaustu pavidalu aktualizuotas referencinis diskursas susitapatina su objektyviu diskursu.

2. Dabar darosi aišku, kodėl autorius iš pat pradžių pasistengė šitą tyrinėjimo diskurso formą įvardyti miglotu „pasakojimo" terminu, kuris įgauna tam tikrą reikšmę tik priešpriešinamas diskursui-„problemai". Iš tiesų tyrinėjimas šiuo atveju pasireiškia kaip pasirinktinis pritraukimas tam tikrų referencinių diskursų, kurių suglaustos formuluotės išdėstomos tam tikra tvarka, priklausančia nuo to, ką mes pavadinome *programiniu veiksmu*, ir tai yra vienintelis šio diskurso naujumas. Čia kalbama apie tradicinę ir gana elementarią diskurso formą, kurią galima sutrauktai išreikšti formule *klausimas* vs *atsakymas* ir kurios autorius iš anksto atsisako, priskirdamas jos autorystę įsivaizduojamam naracijos adresatui.

3.3. Antisubjekto pasakojimas

3.3.1. Diskursyvinis paviršius ir naratyvinis išdėstymas

1. Tyrinėjamo teksto viduryje pasirodęs priešinamasis jungtukas „bet" pasakojime sukelia pertrūkio efektą, juo labiau kad po šio loginio signalo pasikeičia ir diskursyvinė forma – išnyksta, bent iš pažiūros, kognityvinis lygmuo ir atsiranda objektyvus diskursas.

Šis formos pasikeitimas vis dėlto tėra paviršiui būdingas reiškinys – nors pats savaime jis yra reikšmingas, nes užtemdo tiesioginę naratyvumo apraišką, kuri, kaip matėme, daugiausia būdinga kognityviniam diskursui, bet jis jokiu būdu to naratyvumo neeliminuoja. Taigi

a) „pastangos", kurios „nebuvo sėkmingos" tėra substantyvuotas semantinis veiksmažodžio *pabandyti* pakartojimas ir perteikia kognityvinį veiksmą, siekiantį pereiti prie *realizacijos*; o

b) „sunkumai", kurie „sutrukdo" [*s'opposent*], įspėja apie priešininko [*opposant*] arba, tiksliau sakant, apie *antisubjekto* pasirodymą, kuris į tekstą įvedamas pusiau figūratyvinių procedūrų pagalba: veiksmažodis *s'opposer* (sutrukdyti, pasipriešinti) personifikuoja „sunkumus", būdvardis *neįveikiami* primena antropomorfinę figūrą.

2. Galima pastebėti tik vieną netaisyklingumą – tai sintagmatinis dviejų naratyvinių pasakymų sukeitimas: išbandymo nesėkmė („nebuvo sėkmingos") pateikiama ne po, bet prieš pasirodant antisubjektui ir prieš išryškėjant poleminei pasakojimo struktūrai. Akivaizdu ne tik tai, jog linijinė teksto slinktis trukdo atpažinti jį valdančią naratyvinę schemą, bet ir tai, kad diskursyvinė priežastis yra labai paprasta: „sunkumai"– tai katafora, kuri skelbia diskurso seką ir kuri todėl turi būti siejama su jos išskleidimu.

3. Diskurso nuasmeninimas negali nuslėpti to fakto, kad būdvardis *neįveikiami* nurodo į „sunkumus" tik kaip į aktantą – *objektą*, kadangi šio nerealizuoto proceso (kurio negalima įveikti) subjektas tėra subjektas kognityvinio diskurso, jau išreikštas nuolat kartojamu *mes*. Taigi /galėjimo/ modalumas, glūdintis šioje leksemoje, įsiterpia į seką modalizacijų, kuriomis kognityvinis subjektas palaipsniui įgyja savo kompetenciją. Subjekto „bandymus" ir „pastangas" valdantis /galėjimas daryti/ susidūrus su antisubjektu pasirodo nepakankamas ir iliuzinis. Pakeitus jį /negalėjimu daryti/ ryškėja nerealizuota naratyvinė programa, kurios modalinė schema yra tokia:

[/norėjimas/→/privalėjimas/→/galėjimas/]→[/negalėjimas/→/daryti/]

3.3.2. Kognityvinio veiksmo nesėkmė

Pereidami iš modalinio lygio į kognityvinį *stricto sensu* lygį, pažymėsime, kad nesėkmė, kilusi dėl /negalėjimo/, yra /veiksmo/ nesėkmė ir kad pastarojo tikslas buvo „patikslinti ryšius", t.y. nustatyti indų dievų Aditjų ir iranėnų Arkangelų santykių tipą. Iš to išplaukia, kad naratyvinė nesėkmė kognityvinėje plotmėje reiškia *lyginamojo veiksmo* nesėkmę.

Tačiau lyginamasis veiksmas numato lyginamų objektų įrašymą į *taksonominius rėmus*, kurie vieninteliai leidžia atpažinti tam tikrą *tertium comparationis*, bendrą dviem objektams ašį. Šiuo atveju yra naudojama įtraukimo logika, o šitų operacijų raktas yra „išdėstymo" [*situation*] elementas. Tokiu būdu,

a) dievai Aditjai ir Arkangelai yra figūratyvinės reprezentacijos, kurios yra išdėstytos [„*situées*"] kiekviena savo „ įtakos sferoje";

b) tos „sferos" – vieta, kur jie išdėstomi – savo ruožtu yra priskiriamos „tam tikrai funkcijai", o mus dominančiu atveju – pirmai funkcijai.

Pakanka įsitikinti, kad Arkangelų „sfera" sutampa su Aditjų „įtakos sfera", kad nustatytume jų bendrą priklausomybę pirmajai funkcijai. Matome, kad kognityvinis veiksmas, kurio galutinis tikslas yra palyginimas, turi savyje kaip išankstinį ir būtiną dalyką *taksonominio veiksmo* paprogramę, siekiančią „išdėstyti" Arkangelus vieną po kito toje „sferoje", kuria jie bendrai dalijasi su dievais Aditjais. Taip pat matome, kad šiai klasifikacinei pastangai patyrus nesėkmę, kognityvinis subjektas nesusijungia su siekiamu vertės objektu.

3.3.3. Objektyvaus diskurso modalizavimas

1. Pati nesėkmė pasirodo ne kaip nors staigiai, bet palaipsniui. Šį nuosmukio procesą atskleidžia tam tikra kognityvinių operacijų eilė:

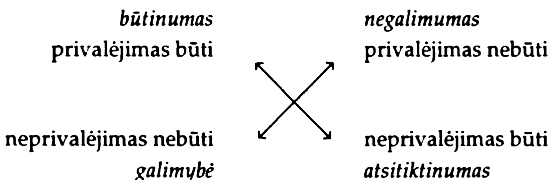
a) Arkangelai, paskirstyti į tris pogrupius – ši operacija remiasi minėtu *programiniu veiksmu* – išdėstomi vienoje ir toje pačioje „sferoje". Tai yra įtraukimo operacija, kurios dėka sudaromi trys *būsenos pasakymai.*

b) Kiekvienas būsenos pasakymas po to *modalizuojamas* pagal numanomą jį sudarančio būties santykio „tvirtumo" laipsnį.

2. Natūralia kalba išreikšti modalumai gali būti interpretuojami štai taip:

a) du pirmieji Arkangelai „gali būti" ≡ */galimybė/*
b) trečiasis „ir gal dar" ≡ */menka galimybė/*
c) apie likusius tris „to negalima pasakyti" ≡ */negalimybė/*

Matome, kad pirmasis ir trečiasis iš šių modalizavimų atliepia lengvai atpažįstamoms *aletinio* kvadrato pozicijoms:



Pastaba: Modalizavimas /*menka galimybė*/ pasirodo kaip kategorinių ryšių *reliatyvizavimo* elementas. Tai bendra tendencija, su kuria dar ne kartą susidursime.

3. Taigi iki šios vietos *objektyvaus diskurso* konstrukcija yra dviejų lygių:

a) *deskriptyviniame lygyje,* kurį sudaro būsenos pasakymų seka, pateikiami *kognityvinio veiksmo* rezultatai;

b) *modaliniame lygyje,* kuris apibrėžia pirmąjį, išryškėja *aletiniai modalumai,* valdantys deskriptyvinių pasakymų būties predikatus.

Būtent šie, o ypač paskutinysis – *negalimumo* (kuris yra tik loginis /privalėjimo nebūti/ įvardijimas) – modalumai „priešpriešinami" kognityvinio subjekto veiksmui ir jį diskvalifikuoja kaip /negalėjimą daryti/.

3.3.4. Referencinio diskurso modalizavimas

1. Teksto segmentą, kuriame kalbama apie „sunkumus", sudaro du sakiniai, kurių pirmasis – mes jį ką tik analizavome – priklauso vadinamajam objektyviam diskursui, o antrasis – referenciniam diskursui. Pastarasis sakinys, kuriame pasinaudojama tik aktualizuotu Geigerio diskursu, padalijamas į sekvencijas, anaforiškai pavadintas „argumentais", tokiu būdu, kad kiekvienai referencinio diskurso sekvencijai-argumentui atliepia vienas objektyvaus diskurso būsenos pasakymas.

Atrodo, kad *argumentas,* kuriuo buvo įvardytos referencinės sekvencijos, yra motyvuotas, jis primena, kad kalbama apie *įtikinėjimo veiksmą*. (Tačiau dar reikia atsakyti į klausimą, ar mokslinis įtikinėjimo veiksmas turi specifinių bruožų, kuriais jis skirtųsi nuo bendrojo įtikinėjimo diskurso.) Šis veiksmas yra padalijamas į „argumentais" pavadintas naratyvines paprogrames, kurių rezultatai, išvardyti ir integruoti į objektyvų diskursą, jame formuoja būsenos pasakymus. Nuo šiol vieno diskursyvinio lygmens referenciją kito lygmens atžvilgiu galima apibrėžti kaip struktūrinį santykį tarp proceso ir būsenos, tarp naratyvinės programos ir jos rezultatų.

2. Be vargo pastebėsime, kad sekvencijos-argumentai (o šiuo konkrečiu atveju – paprogramės, siekiančios vieną ar kitą Arkangelą įtraukti į vieningą „įtakos sferą") viena po kitos yra *įvertinamos*

modalumų požiūriu, ir gauti rezultatai laikomi argumentų „tvirtumo" įrodymu. Taigi kiekvienam iš anksčiau nustatytų trijų Arkangelų pogrupių galima parinkti tam tikrą apibūdinimą ir pasakyti, kad argumentai, susiję

su antruoju Arkangelu, yra „labai tvirti"
su trečiuoju Arkangelu, „silpnėja"
su ketvirtuoju Arkangelu, „tampa tiesiog sofistiniai".

Taigi objektyvaus diskurso deskriptyviniai pasakymai atliepia referencinio diskurso „argumentams", o aletinės modalizacijos priklauso nuo šių argumentų „tvirtumo".

3.3.5. Pasakojimo apie nesėkmę naratyvinė sąranga

1. Iškyla esminis klausimas: kas yra įgaliotas vertinti argumentus, ir kur yra šios naujos modalizacijos subjektas? Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad argumentų „tvirtumą" lemia įtikinėjimo veiksmas ir, atitinkamai, referencinio diskurso subjektas. Iš tikrųjų nieko panašaus, nes subjekto „Geigeris", kuris savo įtikinėjimo veiksmu māno įveikęs visus išbandymus, paprogrames ir jų rezultatus apmąsto kažkas kitas, jis jas tiria ir įvertina kaip sėkmingus („labai tvirti") arba kaip nesėkmingus („tiesiog sofistiniai"). Taigi tas kažkas susidomi referenciniu diskursu ir nukreipia į jį savo *interpretacinį veiksmą*, tokiu būdu iš naujo modalizuodamas aptariamąjį diskursą. Aišku, kad tas kažkas yra niekas kitas, kaip *antisubjektas*, kuris savo modaliniais vertinimais išryškina „neįveikiamus sunkumus", pasmerkiančius *subjektą* nesėkmei.

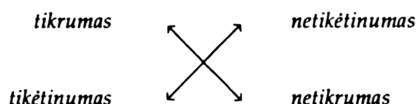
2. Visa tai leidžia geriau suprasti bendrąją analizuojamojo diskurso naratyvinę sąrangą: tam tikras *subjektas*, tekste pasireiškiantis „mes" pavidalu, atlieka kognityvinį veiksmą pasitelkdamas keletą pagalbininkų, t.y. iš įvairių referencinių diskursų pasirinktus fragmentus. Tačiau priešais jį išnyra *antisubjektas*, kuris savo interpretaciniu veiksmu, pasitelkęs kaip priešininkus kitus referencinio diskurso argumentus, sustabdo subjekto naratyvinį žengimą į priekį ir nulemia jo veiksmo nesėkmę. Pasakojimo apie nesėkmę pavidalą įgavusio tyrinėjimo diskurso *poleminę struktūrą* įkūnija kova, vykstanti „autoriumi" vadinamo aktoriaus viduje, kur grumiasi subjektas ir antisubjektas – du objektyvizuoti sakymo instancijos atspindžiai.

Dabar darosi aišku, kaip šis naratyvinis vyksmas atsiliepia paviršiaus diskursyvinėje sandaroje: identifikuotame ir suasmenintame kognityviniame diskurse išsisako nelaimėlis tyrinėtojas, o paskui jį sekančiame objektyviame diskurse išnyra antisubjektą maskuojantis „mokslas", kuris vienintelis išlaiko išbandymą.

3.3.6. Episteminiai modalumai

1. Atpažinus modalizuojantį subjektą, dar negalima atsakyti į klausimą apie prigimtį tų modalumų, kurie diskurso paviršiuje pasirodo kaip „argumentų tvirtumo" įvertinimai.

Kaip matėme, tai yra vertinimai, suformuluoti pasibaigus interpretaciniam veiksmui, kuris buvo nukreiptas į tam tikslui pasitelktą diskursą: taigi vieta, kurioje gimė šie vertinimai, sutampa su *sakymo adresato,* o ne su *sakytojo instancija.* Jie įveda *pasitikėjimo nuotolį* tarp kitiems priklausančių žodžių ir pritarimo, kurį jiems turime pareikšti; todėl galima sakyti, kad tie vertinimai reguliuoja mūsų žinias apie pasaulį. Juos reikėtų, pavadinus *episteminiais modalumais,* išdėstyti tokiu kvadratu:



Leksines išraiškas „labai tvirti" ir „tiesiog sofistiniai" galima būtų sutapatinti su */tikėtina/* ir */netikėtina/,* o posakis „silpnėja" atsidurtų juos siejančioje ašyje.

2. Tačiau šių modalumų išdėstymas kvadratu gali sudaryti klaidingą įspūdį apie jų kategorinį statusą. Priešingai negu aletiniai modalumai, kur opozicija tarp */galima/* ir */negalima/* sudaro *prieštaravimų* porą, episteminių narių opozicijos yra tik tolydybės *poliarizacijos,* tarp kurių yra vietos daugybei tarpinių pozicijų. Pavyzdžiui, vien tik leksema „tikėti" gālima įvairiuose kontekstuose perteikti visas variacijas nuo */tikrumo/* iki */netikrumo/.*

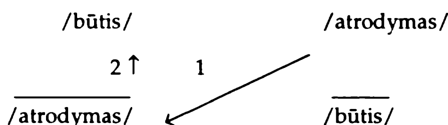
Iš karto matyti, kokias nemalonias pasekmes gali turėti toks santykinis episteminių modalizacijų pobūdis vadinamojo mokslinio diskurso griežtumui. Nes jeigu jį valdančius aletinius modalumus

pagrindžia – o vìsa, atrodo, verčia mus taip manyti – episteminės modalizacijos, įvertinančios referencinį diskursą, tai perėjimas nuo santykinių sprendimų prie kategoriškų tvirtinimų nevyksta pats savaime. /*Menka galimybė*/, kurią matėme objektyviame diskurse, liudija apie sunkumus, su kuriais susiduria diskursas humanitariniuose moksluose.

3.3.7. Atrodymas ir būtis

Episteminių ir aletinių modalumų painiojimasis ypač krenta į akis pirmojoje aptariamo pasakojimo dalyje, kur referencinio diskurso sluoksniai buvo pasitelkti pagalbininko funkcijai. Ar tokie posakiai kaip „aiškiai išsiskiria" arba „visuotinai laikomi" priklauso episteminei, ar aletinei modalizacijai? O gal jie laikytini sinkretizmais, atsiradusiais susiraizgius dviem diskursyviniams lygmenims, nes kognityvinio diskurso subjektas iš dalies yra ir referencinio diskurso subjektas?

To negalima pasakyti apie trečiąją modalizaciją, kadangi pasakymas „netgi labai tikėtini" akivaizdžiai yra episteminis vertinimas. Tačiau trikdo tai, kad šis /*stiprus tikėtinumas*/ įsijungia į *atrodymo izotopiją* („mums *atrodė* netgi labai tikėtini"). Taigi peršasi mintis, kad pagrindinė episteminės modalizacijos funkcija – ši modalizacija pagrindžia objektyvaus diskurso aletinę modalizaciją, kuri savo ruožtu apibrėžia kognityvinio subjekto modalinį statusą – yra paruošti perėjimą, panaikinti nuotolį tarp *atrodymo fenomenalinės izotopijos* ir *būties noumenalinės izotopijos* (ne metafizine, o semiotine šių terminų prasme). Tokiu būdu esminė artikuliacija, kurią įžvelgiame čia analizuojamo pasakojimo apie atradimą giliųjų struktūrų lygmenyje, laikytina, pradedant *atrodymo* izotopija (kuri įvedama visų pirma), *atrodymo neigimu* (paviršiuje jam atliepia pasakojimas apie nesėkmę), o antrojoje dalyje, pasakojančioje apie pergalę, iškyla iki šiol maskuotas *būties* terminas:



Pastaba: 1-oji operacija sutampa su pasakojimu apie nesėkmę, 2-ajai atliepia pasakojimas apie pergalę.

Gal kiek užbėgdamas už akių būsimai analizei pasakysiu, kad pasiūlytąją interpretaciją patvirtina sekančios pastraipos paskutinis, reziumuojantis sakinys, kuris vėl kliudo substitucijos temą konstatuodamas, kad „pradinė problema *išnyksta*" užleisdama vietą „kitai, *realesnei* problemai" – šias dvi leksikalizacijas galima tapatinti su atrodymo neigimu ir su būties teigimu.

Taigi atradimo diskursas iškyla kaip reveliacija (beveik etimologine šio žodžio prasme) tų realijų, kurios slypi po atrodymo skraiste [*sous les apparences*].

4. Pasakojimas apie pergalę

Štai tada mums atsivėrė kito sprendimo galimybė. Naujausieji tyrimai leidžia geriau pažinti indoiranėnų religiją ir indoeuropiečių religiją. Ponas Benveniste'as ir mes patys parodėme, kad šiose religijose viešpatavo ir jas įrėmino trifunkcinė (suverenumo, karinės jėgos, vaisingumo) sistema ir jos padaliniai. Arijų Mitanijos valdovų laikais (XIV a. pr. Kr.) ir daugelyje Vedų mitų bei ritualų šią sistemą globoja hierarchinė penkių ar šešių dievų seka, kurios, aišku, tik du pirmieji dviejų suverenumo sričių dievai Indijoje priklauso Aditjų grupei. Šie dievai yra: iš pradžių Mitras ir Varunas, po to Indras ir dar po to dvyniai Nâsatjai. Tad keletas įmanomų betarpiškai konstatuoti bruožų, kuriuos galima interpretuoti be specialaus pasiruošimo, suartina hierarchinį senųjų funkcinių dievų sąrašą su hierarchiniu Amešo Spento sąrašu *ir skatina tam tikrais atžvilgiais matyti antruosiuose pirmųjų palikuonis. Štai iš kur atsirado darbinė hipotezė, kuri formuluojama II skyriuje ir kuri tikrinama tolesniuose trijuose skyriuose. Pradinė problema išnyksta, bet iš jos palikų išnyra kitos, realesnės problemos elementai: tokie atsitikimai yra dažni vadinamuosiuose humanitariniuose moksluose.*

Dėl panašaus atsitikimo išvysta šviesą ir šis tyrinėjimas, kurį, kaip ir ankstesniuosius, atlikome skaitydami paskaitas École des Hautes Études (Aukštųjų studijų mokykloje).

4.1. Kompetencijos įgijimas

1. Naujoji pastraipa prasideda sakiniu, kurio sintaksinė struktūra yra gana neįprasta: tokia struktūra būdinga objektyviam diskursui, tačiau tuo pat metu joje yra žodis *mes*, kuris pratęsia anksčiau pradėtąjį kognityvinį diskursą ir paveda naratoriui *pasyvaus subjekto* pareigas. Grąžindami aktyviąją formą, turėtume rinktis kitokią leksiką: „atsiverti" reikėtų pakeisti leksema „pastebėti". Taigi sakytojo pasirinkimas yra reikšmingas: tiems *mes* jis priskiria *pasyvaus priėmėjo,* kuriam kažkas „atsiveria", vaidmenį.

Toks staigus atsivėrimas („štai tada" yra emfatinis posakis) verčia mus pripažinti, kad kognityvinio diskurso tėkmėje įvyko pasakojimo pertrūkis arba, dar geriau, kad įsibrovė *įvykis,* keičiantis to pasakojimo sklaidą. Be to, atsivėrimo [*apparition*], kurį *Petit Robert*'as apibrėžia kaip „nematomos būties *pasirodymą staiga* kokiu nors matomu pavidalu", sintaksinė struktūra implikuoja numanomą subjektą, skirtingą nuo to, kurį išreiškia *mes.*

Tarp kitko, tokią *atsivėrimo* interpretaciją patvirtina tai, kad autorius primygtinai grįžta prie jo antrojoje savo įvado dalyje ir kalba, pavartodamas tą patį naratyvinį „tada", apie „mūsų laukusią nuostabą". *Nuostaba,* kurią *Petit Robert*'as apibrėžia kaip „kokio nors netikėtumo pažadintą jausmą", irgi nurodo, kad egzistuoja subjektas „priėmėjas" (receptorius), kurį „pažadina" kažkoks kitas *subjektas siuntėjas.*

2. Sintagma „kito sprendimo galimybė" užima veiksnio vietą. Turint omeny, kad pasyvinė transformacija tik sukeičia subjekto ir objekto vaidmenis, nesunku prieiti išvadą, kad veiksnio-subjekto vietą užėmęs frazės segmentas semantine prasme yra tik objektas-„regėjimas", kurį išvysta subjektas „mes", tuo tarpu numanomas subjektas – šios vizijos siuntėjas – naratyviniame plane atstovauja *adresanto X* aktantinei instancijai.

Atidžiau patyrinėkime šio „atsivėrimo" turinį. Kaip prisimename, pačioje pradžioje tyrinėjimo diskursas buvo apibūdintas kaip *problema.* Dabar gi pasirodo jį papildantis terminas *sprendimas,* kuris leidžia tyrinėjimo programą išdėstyti išilgai ašies:

problema → *sprendimas*

Sprendimą šiuo atveju galima interpretuoti ir kaip procesą, kurio eigoje išsprendžiama problema, ir kaip *to proceso galutinį tašką*, kuriame įgyjamas siektasis žinojimo objektas.

Pasirodžiusi „sprendimo galimybė" tokiu būdu įgauna *virtualios naratyvinės programos* pavidalą. Be to, ši programa – ar netgi labiau subjektas, kuriam ši programa bus priskirta – yra *modalizuota*: leksema *galimybė*, kuri šiaip priklausytų aletiniam kvadratui, jei šis valdytų būsenos pasakymą, čia išreiškia sakymo modalizaciją, nes ji nurodo *veiksmą*, o ne būtį, ir ją reikia interpretuoti kaip tai, kas suteikia /galėjimą daryti/.

Galų gale subjekte *mes* įžvelgiame mokslinio veiksmo modalinį ir programinį turinį, kuris yra sudedamoji *kognityvinio subjekto kompetencijos* dalis. *Priėmėjo* pozicijoje esančio subjekto elgsena rodo, kad jis yra pasirengęs įgyti šią kompetenciją, o jo *pasyvumas* reiškia, kad jis dėl tos kompetencijos niekuo dėtas, kad perdavimą tvarko kažkas kitas, kitaip tariant, kad kompetencija yra adresanto X *dovana*, netikėta ir nelaukta, adresatui-subjektui. Tokiu būdu šiam subjektui, kuris ką tik buvo nušalintas kaip /negalintis daryti/, vėl suteikiamas /galėjimo daryti/ modalumas, ir gali prasidėti naujos programos aktualizavimas.

4.2. Dialektinė manipuliacija

1. Kruopšti ankstesnės pastraipos analizė mums padėjo perprasti sudėtingą mokslinio diskurso veikimo mechanizmą ir atpažinti jo klastas. Tad leksemoje „tyrimai", kuri kitame sakinyje eina veiksniu, nesunku įžvelgti suglaustą, įgavusią daiktavardinį pavidalą, *kognityvinio veiksmo* išraišką, kurios veiksmažodiniai atitikmenys „tyrinėti" → „nagrinėti" → „tikslinti" vienas po kito pasirodė ankstesniame pasakojime. „Tyrimai" yra ne tik suglausta [*condensée*] forma, liudijanti diskurso kognityvinio lygmens egzistavimą, bet ir katafora, skelbianti to diskurso tolimesnį išskleidimą [*expansion*].

Šio kognityvinio diskurso funkciją patikslina predikatas „leidžia geriau pažinti". Kalbama apie veiksmą, kuris padidina, kiekybiškai arba kokybiškai, žinojimą („*geriau* pažinti"), bet kartu „*leidžia* pažinti", t.y. pagamina žinojimą tam, kad jį *perduotų* aktantui, kuris yra

numanomas ir kuris yra ne kas kitas, o *sakymo adresatas*. Be kita ko, ta pati perdavimo (komunikacijos) aktantinė struktūra pakartojama sekančiame sakinyje, kuriame du atlikėjai („Ponas Benveniste'as ir mes patys") imasi uždavinio kažkam kažką „parodyti". Kognityvinis diskursas atlieka, kaip ir reikėjo laukti, dvigubą funkciją: jis yra vienu metu *veiksmas* ir *veiksmas, kad sužinotų* [*faire-savoir*], kompleksiškas gaminimo ir perteikimo procesas, kuriame naudojamos semiotinių objektų konstravimo ir įtikinėjimo veiksmo procedūros.

2. Taigi dabar geriau suprantame dialektinio manipuliavimo mechanizmą, kuris paaiškina tolydinius mokslinio diskurso formaliojo statuso pakitimus. Kaip kognityvinis veiksmas, tai yra procesas, kurio metu kuriamas žinojimas; kaip veiksmas, kad sužinotų, tai žinojimo perteikimo operacija, žinojimą laikant neginčytinu objektu, kadangi jis atsiranda kaip kognityvinio veiksmo rezultatas ir pasireiškia objektyvaus diskurso pavidalu. Kaip objektas, kurį įgyja eventualus sakymo adresatas, manipuliavimo mechanizmas keičia savo statusą ir tampa referenciniu diskursu, kurį, iššifravus ir įvertinus, galima panaudoti kaip akstiną naujam kognityviniam diskursui. Kitaip tariant, vienas ir tas pats diskursas, kurio naratyvinė ir retorinė sandara yra palyginti pastovi – šiuo atveju palikime nuošaly įvairias modalizacijas, kurios iš tikro yra skirtingų instancijų reguliavimo ir tarpininkavimo sistemos, – gali keisti savo formalųjį statusą ir, progai pasitaikius, įgauti skirtingas *dalines reikšmes*, priklausomai nuo jų vietos visame diskurse.

Manipuliacija, kurios metu pasisavinamas *kognityvinis diskursas* ir jis transformuojamas į *referencinį diskursą*, galintį sukurti naują *kognityvinį diskursą*, yra vienas iš sudedamųjų mokslinės pažangos elementų.

Nors ir nesiekiant pusiausvyros bet kokia kaina, vis dėlto reikia patikslinti, kad kognityvinis diskursas skleidžiasi *sakytojo* erdvėje, tuo tarpu referencinis diskursas yra *sakymo adresato* prerogatyva. Vienas atlikėjas gali užimti – ir beveik visada užima – dvi aktantines pozicijas, nes komunikacijos procesas – visas diskursas daugeliu atžvilgių yra tik jo vaidinys – yra nuolatinis keitimasis dviem vaidmenimis. Susietas su šiais dviem kintančiais atskaitos taškais, nuasmenintas ir objektyvuotas diskursas-objektas yra ne tik abejotino žinojimo vieta, kur

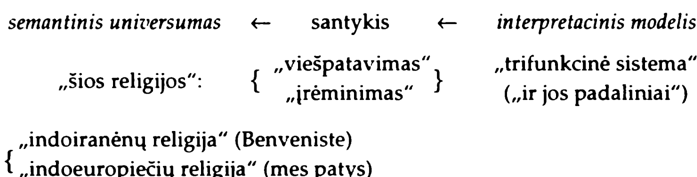
klastingai paslepiami jį pagrindžiantys ir palaikantys įtikinėjimo ir interpretacijos veiksmai, bet ir tikrojo žinojimo pažadas.

4.3. Kognityvinės atliktys

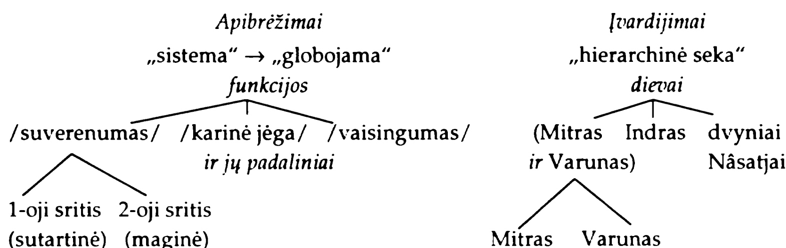
4.3.1. Nauja taksonomija

Pirmajam ieškojimui patyrus nesėkmę dėl taksonomijos neišbaigtumo, natūralu, kad bandoma įdiegti naują semiotinių objektų taksonominę organizaciją.

1. Pirmiausia primenami „naujausiųjų tyrimų" rezultatai, pateikiant nuorodas į ankstesnius darbus. Taip vienu sykiu pristatomas ir žinojimo objektas, sudarantis tam tikrą semantinį universumą, kurį reikia tyrinėti, ir jam taikoma interpretacija:



2. Po to *sistemos,* kuri *abstrakčiai* artikuliuoja tiriamą semantinį universumą, konceptas gretinamas su *hierarchinės sekos,* kuri, manoma, atlieka tas pačias artikuliacijas *figūratyviniame,* dievų plane, konceptu. Vis dėlto taip gretinant ne tik dvi „religinės tikrovės" plotmės užklojamos viena ant kitos – kaip leistų manyti jų santykį leksikalizuojantis terminas „globoti" – bet tie dievai, laikomi įvardijimais [*dénominations*], tikrų tikriausiai *homologizuojami* su jų funkciniais apibrėžimais [*définitions*] – ir figūratyvinis planas tampa signifikanto, turinčio savo signifikatą, planu.



Taigi kiekvienas dievo vardas susiejamas su tam tikra „funkcija", ir naujasis įvardijimas „funkciniai dievai" tik patvirtina, kad jie yra *ženklai*. Akivaizdžiai pasistūmėta taksonomijos srityje, palyginus su pirmuoju bandymu: nuo įtraukimo [*inclusion*] logikos, kuri „išdėsto" dievus kiekvieną tam tikroje „sferoje", nekreipdama dėmesio nei į pirmosios, nei į antrosios semiotinę prigimtį, dabar pereinama prie kokybinės logikos, kurioje galima palyginti dieviškųjų figūrų, laikomų signifikantais, signifikatus ir nustatyti tų figūrų tapatybę remiantis jas apibrėžiančiais semantiniais *bruožais* – pastarasis terminas atsirado pačiu laiku.

3. Tikslinant analizuojamų objektų semiotinį statusą praturtinamas ir interpretacinis modelis. Galima pastebėti, kad pereinant nuo sistemos koncepto prie hierarchinės sekos koncepto, pirmasis įgauna tam tikros *sisteminės sandaros*, projektuojančios trilypę struktūrą į duotąjį semantinį lauką, pavidalą, o antrąjį galima apibrėžti kaip *hierarchinę sandarą*, t.y. kaip sutvarkymą didėjimo arba mažėjimo linkme pagal pranašumo (galėjimo? padėties?) kriterijų. Dievų įvardijimų homologizacija su jų funkciniais apibrėžimais rodo, kad dievų hierarchija gali būti taikoma ir jų funkcijoms. Iš to seka, kad „trifunkcinė sistema" yra dvigubai artikuliuota ir įgauna *trilypės hierarchinės struktūros* pavidalą.

4.3.2. Nuo konceptų prie teksto

1. Iš pirmo žvilgsnio atrodytų, kad šios pastraipos diskurso sklaida atliepia dedukcijos žingsniams. Taksonominio veiksmo objektu pirma pasirenkama indoeuropiečių religijų visuma, kad po to galima būtų apsvarstyti tik atskirus tų religijų pasireiškimus, kuriuos galima rasti

> „Arijų Mitanijos valdovų laikais" ir
> „daugelyje Vedų mitų ir ritualų".

Pažiūrėjus atidžiau, galima pastebėti, kad čia kalbama ne apie konceptualius apribojimus, o apie požiūrio į svarstomus objektus pakeitimą, apie perėjimą nuo *semantinio universumo* („religijos"), kuris laikomas neanalizuojamu konceptu, prie *korpuso*, iškylančio, filologiniu požiūriu, kaip *manifestuota* „realybė" ir, istoriniu požiūriu,

kaip *paliudytas* „faktas" (tai leidžia galvoti apie jį kaip apie tam tikrą materialų *referentą*).

Pastaba: Taigi šis perėjimas nuo koncepto prie korpuso remiasi tradiciniais mokslinio veiksmo principais, būdingais humanitariniams mokslams; šią „tradiciją" reikia suvokti kaip visuotinį referencinį diskursą, numanomą visuose moksluose.

2. Šį referencinio lygmens pakeitimą, atmetantį konceptualią manipuliaciją ir imantį analizuoti korpusą, pabrėžia posakis „hierarchinis *sąrašas*", kuris įspėja, kad patį korpusą reikia laikyti ne paprastu lingvistinių objektų rinkiniu, o sintagmatiškai sutvarkytu *tekstu*. Dabar hierarchinį principą, trijų funkcijų modelio artikuliaciją galima interpretuoti kaip referencinio teksto ypatybę ir tam tikra seka šiuose tekstuose išdėstytuose dievų varduose įžvelgti jų hierarchinę priklausomybę. Nesvarbu, ar tokia įžvalga yra teisinga, mums rūpi kas kita, o būtent *įteisinti* šiuos modelius, sukonstruotas struktūras, pasitelkus referento struktūras, kurių objektyvumą galėtume motyvuoti bent tuo, kad jis grindžiamas kitokios rūšies procedūromis. Taigi, norint apibrėžti analizės objektą, einama tokiu keliu:

/semantinis universumas/ → /korpusas/ → /tekstas/

4.3.3. Lyginimo veiksmas

1. Įvedus lingvistinį referentą galima geriau suprati *lyginimo veiksmą*, kuris yra paskutinis mūsų nagrinėjamos mokslinės programos kognityvinio veiksmo etapas. Jį sudaro visų pirma pritaikymas naujam objektui lyginamosios gramatikos metodų, kuriuos apytiksliai galėtume apibrėžti keliomis *darbinėmis taisyklėmis*:

a) nustatomi du korpusai, *tariant*, kad juos galima lyginti;

b) apibrėžiami lygintini vienetai ir jų sintagmatinis išsidėstymas tekste;

c) sudaromi du išsamūs ir uždari sąrašai;

d) signifikanto plane nustatomos koreliacijos tarp gretinamų vienetų.

Taigi vyksta *fonetinis lyginimas*, kuris leidžia, pavyzdžiui, susegmentavus tekstą ir atpažinus morfeminius vienetus, sudaryti pastovių fonetinių atitikmenų tarp dviejų indoeuropiečių kalbų tinklą.

Šis atitikmenų tinklas, tų kalbų „genetinės giminystės" laidas, leidžia, savo ruožtu, sukurti lyginamąją morfologiją.

Pastaba: Šią lyginamųjų procedūrų visumą vėl reikėtų laikyti jau egzistuojančiu moksliniu diskursu, kurį mūsų nagrinėjamasis diskursas įtraukė į save ir pavertė referenciniu diskursu.

Palyginus su pirmuoju kognityviniu diskursu, kurio euristinė vertė yra ta, kad jis protingai atrinko ir išdėstė jau egzistuojančių referencinių diskursų sluoksnius, pažanga yra akivaizdi: dabar kognityvinio veiksmo modeliai transponuojami analoginiu būdu ir vėl atnaujinama *naratyvinė kompetencija.*

Pastaba: Savaime suprantama, kad tai yra ne psichologinis ir istorinis mokslininko Georges'o Dumézilio asmenybės, o įvado diskurso ir jo naratyvinės bei tekstinės „tiesos" tyrimas.

2. Tačiau šio lyginimo veiksmo sėkmė nėra tikslas, į kurį tiesiogiai nukreipta naratyvinė programa: ji siekia apibrėžti santykį tarp „funkcinių dievų" (*1 būsena*) ir iranėnų Arkangelų (*2 būsena*). Taigi tai yra pagrindinė programa, o pirmuoju bandymu, lyginant ir nustatant Vedų ir Mitanijos dievų tapatybę, vykdoma tik *pagalbinė* [*d'usage*] arba *tarpinė* [*de médiation*] paprogramė, įduodanti mums į rankas įrankį pagalbininką bendros programos realizavimui (lazda, kurios ieško beždžionė, kai jai reikia pasiekti per aukštai kabantį bananą). Ši paprogramė nepagausina mūsų žinių apie tyrinėjamą objektą (sugretindama jau žinomų funkcinių dievų seką su dar viena, Mitanijos dievų, seka), ji įduoda metodologinį įrankį prieš įžengiant į paskutinę programos fazę. Dieviškąsias figūras, kaip *signifikantus*, galima lyginti tik jeigu jų *signifikatai* jau bus apibrėžti „funkcinių" opozicijų sistemos rėmuose – visai kaip lyginamojoje kalbotyroje, kur fonetiniai atitikmenys įgauna reikšmę tik platesniame, iš anksto apibrėžtų morfemų kontekste.

3. Dabar darosi suprantama, kas yra ta „kito sprendimo galimybė", o tikriau sakant – mokslinis atradimas. Kognityvinio veiksmo lygmenyje ji pasireiškia kaip metodologinė mutacija pereinant *nuo fonetinio prie semantinio lyginimo.* Kadangi dievai yra ženklai, turintys savo signifikatus, kuriuos galima išskaidyti atskirais *bruožais,* tai, atrandant „hierarchiniuose sąrašuose" bendrus bruožus, galima

sudaryti tinklą semantinių atitikmenų, kurie susieja ne tik dvi sekas, bet taip pat ir dvi aptariamas sistemas. Taigi ne taip yra svarbu, kad atskirų dievų vardai signifikanto plane ne visada turi fonetinius atitikmenis – jie gali patirti semantinius (pavyzdžiui, kai epitetai pakeičia vardus) arba fonetinius (suartėjus prieštaringoms fonetinėms tendencijoms) persikūnijimus – sekos jau „suartintos" ir „santykiai" tarp sistemų jau užmegzti. Ieškojimo objektas mums prieš akis, ir herojaus pergalė – arti.

4.4. Akivaizdus atradimas

1. Minėtoji mutacija – tai terminas, kuriuo aš pažymiu šitą metodologinį pertrūkį – turi ištisą diskursyvinį kontekstą, kurio mechanizmą mums reikia pabandyti išardyti į sudedamąsias dalis.

a) Visų pirma, jis paaiškina kognityvinį veiksmą ir integruoja jį į atradimo, kuris pastraipos pradžioje apibūdinamas kaip „kito sprendimo galimybė", naratyvinę schemą. Kognityvinio subjekto kompetencija („galimybė"), kuri suteikiama kaip *dovana*, čia vėl patvirtinama: *„įmanomi... konstatuoti* bruožai" yra bruožai, kuriuos *galime* konstatuoti – būtent toks apibrėžimas išryškina subjekto, veikiančio objektą „bruožai", /galėjimą daryti/. Tačiau galima pastebėti tam tikrą skirtumą ir tam tikrą pažangą: pirmuoju atveju kognityvinis subjektas užėmė *pasyvaus* priėmėjo padėtį, o dabar jis, jau įgytos kompetencijos dėka, atlieka *aktyvų* priėmimo (recepcijos) veiksmą.[2]

b) Abiem atvejais, diskursyviniu požiūriu, kognityvinis subjektas priėmėjas yra tapatus *sakymo adresatui*: taigi tikėtina, kad konstatavimo veiksmas, kurį jis turi atlikti, taiko į kito subjekto diskursą, t.y. į šiam atvejui pasitelktą referencinį diskursą.

Tačiau – ir štai čia pasirodo pirmasis nukrypimas nuo „normalaus" diskurso – konstatacijos objektas yra ne referencinis diskursas,

2. Beje, esu pasiūlęs kognityvinį *nemodalizuotą* veiksmą, kuris vadinamas *informaciniu veiksmu*, apibūdinti tokiais skirtumais:

informacinis veiksmas {
- emisinis
- recepcinis {
  - aktyvus (plg. klausyti)
  - pasyvus (plg. girdėti)

o pats *lingvistinis referentas,* įgavęs dviejų „suartintų" „sąrašų" pavidalą. Pradžioje buvo kalbama apie *sprendimo* galimybę, o dabar, integravus kognityvinį lygmenį, įvyksta *konstatacija,* t.y. per bendrus *bruožus* apčiuopiamas dviejų sąrašų panašumo santykis.

c) *Informacinis veiksmas,* kurį mes čia stebime, yra, kaip jau minėta, nemodalizuotas veiksmas, paskui jį paprastai seka *interpretacinis veiksmas,* kuris patikrina konstatacijos reikšmę ir pagrįstumą. Mūsų nagrinėjamu atveju interpretavimo instanciją galima lengvai nuspėti, tačiau du vienas po kito sekantys veiksmai atliekami tokiomis sąlygomis, kurios siekia *panaikinti bet kokį diskursyvinį nuotolį tarp atpažįstančio subjekto ir atpažįstamo objekto.* Tokiu būdu

informacija gaunama *tiesiogiai* (bruožus „įmanoma betarpiškai konstatuoti"),

interpretuojama *be pasiruošimo* („kuriuos galima interpretuoti be specialaus pasiruošimo"), t.y. nepasinaudojant prieš tai *mokėjimu daryti.*

Pakanka sugretinti šias sąlygas su šiuolaikiniu *akivaizdumo* [*évidence*] apibrėžimu: akivaizdumas „būdingas tam, kas iškyla prieš mus su tokia jėga, kad tampa nebereikalingi jokie kiti jo teisingumo, tikrumo įrodymai" (*Petit Robert*), kad suprastume, jog mūsų atveju mes susidūrėme su atskira *episteminės modalizacijos* forma, kuri anksčiau mūsų nubrėžtame kvadrate atitinka /tikrumo/ poziciją. Tačiau *tikrumas* sankcionuoja interpretacinį veiksmą, nukreiptą į primenamą referencinį diskursą, tuo tarpu *akivaizdumas* konstatuoja referento ir jį išsakančio diskurso adekvatumą.

Šis adekvatumas, apie kurį mes kalbame, paaiškina, kodėl įvyko diskursyvinės formos inversija: referencinis tekstas, užėmęs subjekto poziciją, išsakė pats apie save savo tiesą ir nuėmė nuo tyrinėtojo atsakomybę už atradimą.

2. Episteminė modalizacija sankcionuoja apčiuoptąjį santykį tarp dviejų „hierarchinių sąrašų" ir tada lyginimo veiksmas baigiasi dalinių tapatybių tarp juose įrašytų semiotinių objektų nustatymu. Taip pabrėžiamas semantinio komparatyvizmo visuotinumas, procedūra, leidžianti koreliuoti dvi arba keletą kokių nors sintagmatikų, kurios prieš tai patyrė taksonominį veiksmą, nustačiusį lyginimo taškus ir kriterijus. Būtent tai yra esmingiausia „atsivėrime", t.y.

atradime. Tačiau tai yra ne visai tas tikslas, kurio siekia tyrinėjimo diskursas – šis turi apibrėžti „istorinį procesą", įsiterpusį tarp dviejų religinių būsenų, kurias atspindi lygiagretūs sąrašai.

Nieko nelaukiant pateikiama ir nauja įgyto žinojimo objekto interpretacija, antrinis patikimų rezultatų aptarimas. „Bruožai", lyginimo veiksmo sintaksinis subjektas, „skatina matyti" Arkangeluose funkcinių dievų paveldėtojus ir tokiu būdu kviečia kognityvinį subjektą įsižiūrėti, t.y. kviečia jį *interpretuoti* struktūrinę ir achroninę dviejų tekstų ir dviejų diskursyvinių objektų sekų koreliaciją kaip *diachroninį santykį* tarp dviejų būsenų ir dvejopų joms atstovaujančių dieviškųjų figūrų.

Čia nėra vietos svarstymams apie nurodytų tekstų semiotinį statusą, apie egzistuojančią nuomonę, kad *hic et nunc* esantys tekstai projektuoja savo signifikatus į praeitį ir tokiu būdu kuria „istorinę realybę". Tačiau būtent šį šuolį nuo teksto realybės prie istorinės realybės yra „skatinamas" atlikti kognityvinis subjektas. Pamatysime, kokių atsargumo priemonių reikalauja šio fragmento interpretacija, kokias *išlygas* ji kelia.

a) Diachroninis santykis keletą kartų leksikalizuojamas naudojant *paveldėjimo* [*hérédité*] terminą. Ar kalbame apie šio termino genetinę prasmę („gyvos būtybės savybių perdavimas savo palikuonims"), ar pažvelgiame į paveldėtoją juridiniu aspektu („kas paveldi kokį nors turtą") – vis tiek bendras šių dviejų apibrėžimų vardiklis yra perdavimo konceptas: vienam individui būdingos ypatybės *perduodamos* kitam, *vieno socialinio statuso ypatybės perleidžiamos kitam.* Pereinant nuo tekstologinio prie istorinio komparatyvizmo bruožų, tapatybės nustatymas interpretuojamas kaip jų *perdavimas* – o tai nėra savaime aišku. Tačiau šis perdavimas yra tiktai dalinis (Arkangelai tik „tam tikrais atžvilgiais" yra funkcinių dievų palikuonys), jis grindžiamas būsenų skirtumais, pertrūkiu, visa tai implikuoja pati perdavimo sąvoka.

b) Priešingai negu akivaizdumas, kuriuo semantinis komparatyvizmas sankcionuojamas kaip kognityvinė veikla, istorinio komparatyvizmo modalizavimas neatrodo esąs episteminis: episteminis įvertinimas yra interpretacinio veiksmo (arba jo sustabdymo, jeigu viskas ir taip akivaizdu) pasekmė ir atliekamas po šio veiksmo, o

„skatinimas matyti", raginantis ką nors atlikti, eina prieš interpretacinį veiksmą. Tokiu būdu jis tampa įžanga į naują programą, siekiančią suteikti kognityviniam subjektui kompetenciją atlikti ankstesnės programos metu gautų duomenų interpretaciją (surasti bendruosius semantinius bruožus): ir netgi šitaip suprastas „skatinimas", atrodo, yra ne tiek deontinė modalizacija /privalėjimas daryti/, kiek /norėjimas daryti/, – būtent šią modalizaciją adresantas-tekstas perduoda interpretuojančiam adresatui-subjektui.

4.5. Atradimo diskursas ir tyrinėjimo diskursas

Trečiosios pastraipos paviršiaus diskursyvinė sandara perteikia samprotavimus, kurie turi *dedukcijos formą*. Pačią pastraipą sudaro trys teiginiai:

„Naujausieji tyrimai..."
„Tad..."
„Štai iš kur..."

Pirmieji du yra prielaidos, po kurių seka trečiasis, pateikiantis išvadą.

Kaip matėme, naratyviniu požiūriu pastraipos sandara yra visai kitokia. Pirmaisiais dviem teiginiais paskelbiama naratyvinė atradimo programa, kompleksinė programa, sudaryta iš pagalbinės paprogramės (pirmasis teiginys), padedančios įvykdyti pagrindinę programą (antrasis teiginys). Trečiuoju teiginiu pažymimas perėjimas nuo atradimo diskurso į jį manifestuojančią rašytinę formą. Šį užrašymo veiksmą galima traktuoti kaip galutinę išvadą, tik ne logine šio termino prasme, o turint omeny „kokio nors darbo užbaigimą".

Trečiuoju teiginiu apibūdinamas diskursas, visiškai skirtingas nuo ankstesniojo, ir paskelbiama, kad šį parašytą diskursą sudaro penki skyriai. Jeigu pirmąjį diskursą vadinsime atradimo diskursu, o antrąjį – tyrinėjimo *stricto sensu* diskursu, tai juos sugretinti galėtume kaip parodyta 45 puslapyje pateikiamoje lentelėje.

Iš tokio sugretinimo kyla keletas pastabų.

1. Abu šie diskursai, nors ir turintys bendrą kamieną, kiekvienas kitaip išdėsto savo sekvencijas. Atradimo diskurse prieš pasakojimą

apie įvykdytą naratyvinę programą (NP) eina sekvencija pranešanti apie ankstesnės NP nesėkmę. Šis diskursas vystosi pagal gerai žinomas naratyvumo taisykles, kurios leidžia, panaudojant diskursyvinių figūrų – išbandymų – inversiją, sukonstruoti pasakojimą kaip verčių ieškojimą, vykdomą *individualaus subjekto.*

2. Tariant, kad įvadas yra metadiskursas, pasakojantis mūsų dviejų diskursų istoriją, geriau matyti tas ypatingas vaidmuo, kuris tenka trečiajam šios pastraipos teiginiui: jis rašytiniu diskursu perteikia darbinės hipotezės „formulavimo" eigą. Tačiau „formuluojant" ne tik pakeičiama išraiškos forma, ne tik pažymimas perėjimas nuo vidinio prie rašytinio diskurso. Problemos sprendimas, pirmajame diskurse laikytas *akivaizdžiu,* antrajame, jį „suformulavus", iškyla kaip „darbinė *hipotezė*", t.y. kaip interpretacinis modelis, kurio episteminė vertė yra nebe *tikrumas,* o *tikėtinumas.* Gana keistas faktas, kurio mechanizmas iki šiol lieka neaiškus, nors rezultatas yra akivaizdus. Pereinant nuo atradimo diskurso, kuris yra *individualaus* pobūdžio, prie savo esme *visuomeninio* tyrinėjimo diskurso, interpretacinis modelis modalizuojamas kitaip: asmeniniame plane jis buvo laikomas akivaizdžiu, o į mokslo diskursą šis modelis gali būti įtrauktas tik kaip tikėtinas, kurį dar reikia verifikuoti.

3. Taigi išsiskleidžiantis tyrinėjimo diskursas iškyla kaip *socialinis diskursas,* t.y. kaip *kolektyvinio subjekto* valdomas diskursas – ne tik todėl, kad jis hipotetizuoja individualų atradimą, bet ir todėl, kad jame šio naujojo subjekto kompetencija modalizuojama kitaip:

Atradimo diskursas	*pasakojimas apie nesėkmę*	*pasakojimas apie pergalę*	
		Pagalbinė NP	Pagrindinė NP
	2-a pastraipa	3-a pastraipa 1-as teiginys	2-as teiginys

3-as teiginys

Tyrinėjimo diskursas	I sk.	II sk.	III sk.	IV sk.	V sk.
	prielaidos	darbinė hipotezė	1-a funkcija	2-a funkcija	3-a funkcija
	hipotezė		*verifikacija*		

atradimas rėmėsi interpretaciniu veiksmu, kuriam nereikėjo „specialaus pasiruošimo", o „verifikacija", priešingai, presuponuoja tam tikrą „pasiruošimą", t.y. *mokslinį mokėjimą daryti*. Savo ruožtu, šis mokėjimas daryti nėra individo savastis: sakytinio diskurso, paminėto antrojoje įvado dalyje (apie kurią mes čia nekalbėsime) ir išdėstyto École des Hautes Études vykusiame tyrinėjimo seminare, subjektas pasirodo kaip daugiskaitinis *mes*, kuris yra „visiškai neretoriškas", jame ir „nedidelės auditorijos", ir seminaro vadovo mokėjimas daryti skleidžiasi vienu metu.

4. Tyrinėjimo diskursas, artikuliuotas kaip /hipotezė → verifikacija/, kažkuria prasme tik dubliuoja atradimo diskursą: jis vėl aptaria, hipotetizuoja pastarojo pasiektus ir *akivaizdžiais* laikytus rezultatus, kad naujoje kognityvinėje programoje jie vėl būtų verifikuoti ir pripažinti *tikrais*. Pačią verifikavimo procedūrą, kurią *Petit Robert*'as apibrėžia kaip „kieno nors vertės" (šiuo atveju – interpretavimo modelio vertės) nustatymą „lyginant jį su faktais", galima lengvai išskaidyti į jau anksčiau žinomus kognityvinio veiksmo žingsnius: visų pirma pasitelkiami referenciniai segmentai, jie epistemiškai modalizuojami ir, galiausiai, episteminiai įvertinimai transformuojami į aletinius įvertinimus įsteigiant objektyvų diskursą.

5. Šioje vieno diskurso pavertimo kitu procedūroje, šiame tyrinėjimo diskurso konstravime lieka paskutinis neaiškumas: tų dviejų diskursų bendrame kamiene yra ne tik diskursyvinis sluoksnis, kuris po antrinio modalizavimo pavirsta darbinės hipotezės pasakymu, bet ir preliminari sekvencija, kuri, reziumuodama visą pirmą knygos skyrių, atkuria atradimo diskurso pagalbinę programą. Galima naiviai paklausti – ką bendra turi Mitanijos valdovų dievai su „Arkangelų gimimu"?

Iš tikrųjų, tas sėkmingas Vedų ir Mitanijos dievų sugretinimas, pasakojime apie atradimą atlikęs *kvalifikacinio išbandymo* vaidmenį, nėra perkeliamas į konstruojamąjį tyrinėjimo diskursą, nes jame darbinė hipotezė formuluojama tiesiog konstatuojant galimybę palyginti [tų dievų] semantinius bruožus. Kadangi atradimo naratyvinio *tako* pakartojimas, atrodytų, yra būtinas, kyla klausimas, ar pats atradimas yra toks jau betarpiškas ir akivaizdus, kaip norima mus įtikinti, ar tik nėra priešingai – kad jis priklauso nuo *vietos*, iš anksto parinktos

problemiškumui, ir nuo tam tikro *mokėjimo daryti* pobūdžio. Tada mokslinis atradimas, nors iš pažiūros besiremiantis atsivėrimu ir akivaizdumo konstatacija, paklustų savo paties logikai ir turėtų būti interpretuojamas, kaip ir genetiniai procesai, kaip vientisa programa, kurios galutinis tikslas išryškėja tik *a posteriori*.

4.6. Epistemologinė refleksija

1. Pirmąją įvado dalį užbaigiančiu sakiniu grįžtama prie substitucijos problematikos, iškeltos įvadinėje pastraipoje, ir kartu jis yra 2 ir 3 pastraipoje pateiktų diskursyvinių sekvencijų anafora: čia yra įvado diskurso topinė vieta. Reziumuodamas ir subsumuodamas pasakojimą apie ieškojimo nuotykius, šis sakinys jį aforistiškai apibendrina:

„tokie atsitikimai yra dažni vadinamuosiuose humanitariniuose moksluose".

Tai padaryta labai paprastai – teigiama, kad tai, kas įvyko diskurse, pavadintame „Arkangelų gimimas", gali nutikti ir kituose humanitariniuose moksluose, kad atsitikimai, būdingi šiam diskursui, dažnai pasitaiko moksle.

Toks apibendrinimas jau nebėra griežtai mokslinis, jis labiau remiasi epistemologine refleksija apie pažinimo kelius ir žmogiškųjų pastangų ribas.

2. Taigi, kaip jau anksčiau esu užsiminęs, čia pačiu laiku pasirodo terminas *išnykimas*, papildantis terminą *atsivėrimas*, kuris žymi atradimą: galima būtų pasakyti, kad humanitariniai mokslai, žvelgiant į juos fenomenalumo aspektu vystosi vaiduokliškai, išnykimų ir atsivėrimų ritmu.

Tačiau mokslininkas stengiasi peržengti fenomenalumo planą ir siekia gilesnio realybės lygmens („...kitos, *realesnės* problemos"): kaip matėme, žinojimo kaip „substitucijos"ieškojimas naratyvinės pažangos požiūriu gali būti interpretuojamas kaip /atrodymo/ neigimas ir /būties/ teigimas.

Tačiau ši nauja „realybė", atradimo rezultatas, nėra absoliuti; išaiškinta problema nėra „reali", ji yra „realesnė" už pirmąją: nes pirmoji problema, „visuotinai laikoma" realia „nuo Darmesteterio

laikų", dabar „išnyksta", ir niekas negali garantuoti, kad tokio paties likimo nesulauks naujasis sprendimas. Bet kokią pažangą graužia principinė abejonė.

3. Kategorijos /atrodymas/ ir /būtis/, taikomos sintagmatiniam humanitarinių mokslų takui, reliatyvumas paaiškina *atsitikimo* svarbą šių mokslų raidoje:

a) bet kurio humanitarinio mokslo take nuolatos pasitaiko *atsitikimų*, t.y. vienokio ar kitokio įvykio sukeltų pertrūkių, kurie artikuliuoja šį taką netolydumu;

b) šie pertrūkiai yra *atsitikimai*, o tai reiškia, kad jie yra atsitiktiniai. Taigi socialiniam diskursui būdinga netolydumas – prasmės kūrimo variklis – ir ne-būtinumas – objektyvizuota laisvės išraiška;

c) bet galų gale šie dažni atsitikimai tėra tik *atsitikimai*, t.y. paviršiaus įvykiai, kurie tik „papildo" tai, kas yra esminga, „nekeisdami esmės". Atsitikimai yra būdas kurti žinojimą, jie nekvestionuoja nei žinojimo, nei to, ką jis siekia pažinti.

Sakytojas savo refleksiją apie pažinimo persikūnijimus baigia pasakymu, kuriame nurodo to pažinimo vietą – „vadinamuosiuose humanitariniuose moksluose". Tai dviprasmiškas įvardijimas, ir sakytojas nesiima atsakomybės už epitetą „humanitariniai", palikdamas sklandyti abejonę dėl to, ką gi šis pavadinimas iš tikrųjų reiškia: ar po juo slypi labai sudėtingas objektas, ar per daug trapus šio ieškomo žinojimo subjektas.

5. Vietoj išvadų

Čia atliktos mikroanalizės rezultatai man atrodo yra įdomūs ta prasme, kad jais galima pasinaudoti kaip hipotezėmis, tinkančiomis visiems humanitarinių mokslų diskursams, juos verifikavus, nustatyti keletą pastovių orientyrų, kurie leistų geriau suprasti mokslinio žinojimo kūrimo ir manipuliavimo procedūras.

Diskursas humanitariniuose moksluose jokiu būdu nėra linijinis, jis skleidžiasi vienu metu keliuose lygmenyse, kurie – nors jie ir laikomi turinčiais tam tikrą formalią autonomiją – persmelkia vienas kitą, seka vienas paskui kitą, paaiškina ir remia vienas kitą, tokiu būdu garantuodami tvirtą – santykinai, aišku – sąveiką ir pažangą

būsimo mokslinio veiksmo kelyje. Kiekviename iš mūsų nustatytų trijų pagrindinių lygmenų – kognityviniame, objektyviame ir referenciniame diskursuose – yra savo modalinis lygis, tokiu būdu galima preliminariai apibrėžti tipologiją tų modalumų, kurie vaidina pagrindinį vaidmenį diskurso sklaidoje: sakymo akto modalizacijas galima aiškiai atskirti nuo pasakymų, kurie perteikia šio sakymo rezultatus, modalizacijų; episteminės modalizacijos, susietos su sakymo adresato instancija, veikia jau sudarytą diskursą, jį sankcionuoja ir, paversdamos jį referenciniu diskursu, leidžia išsiskleisti naujoms tyrinėjimo programoms.

Tyrinėdami Georges'o Dumézilio tekstą, mes šį tą sužinojome apie tuos sudėtingus ryšius, kuriuos užmezga tyrinėjimo diskursas – siekiantis bet kokia kaina (gudravimas ir įkvėpimas čia eina lygia greta) pasirodyti esąs objektyvus ir sociolektinis diskursas, kurio subjektas būtų drauge kolektyvinis ir beveidis aktantas, o kalbantysis tyrinėtojas būtų tik įgaliotas atlikėjas – su atradimo diskursu, kuris yra būtinai suasmenintas, bet įtrauktas, kaip galėjome pamatyti, į slapta jį valdantį algoritmą. Paradoksalūs santykiai tarp socialinio diskurso, kuriam nesiseka nuslėpti savo ryšių su jį kuriančiu vieninteliu sakytoju, ir individualaus diskurso, kuris leidžiasi valdomas jį pranokstančio galutinio tikslo.

Nepriklausomai nuo šių pamatinių dviprasmybių matome, kad atsiranda tam tikros rūšies mokslinė veikla, susidedanti iš tyrinėjimo tolydumų ir pertrūkių, kuriuos sukelia atradimo proveržis: įvykiai, kurie yra tokio įsiterpimo išraiška, absorbuojami integruojant juos į socialinį diskursą; tai daroma, kaip matėme, performuluojant įsitikinimą atradimo tikrumu į hipotezes – toks antrinis modalizavimas, įvesdamas patikrinimo procedūras, išskaido prieš tai aktualizuotas programas.

Nors bet kuris humanitarinis diskursas pačia savo prigimtimi galų gale yra priklausomas nuo subjekto sakytojo, kuris jį kuria *hic et nunc*, subjektyvizuodamas jį ir reliatyvizuodamas, tačiau dabar mes matome, kokios atsargumo priemonės, kokios sudėtingos procedūros slypi mokslinių ambicijų diskurse, ieškančiame tikrojo žinojimo.

Versta iš „Des accidents dans les sciences dites humaines",
in A.J. Greimas, *Du sens II. Essais sémiotiques*, Paris: Éditions du Seuil, 1983.

Claude Lévi-Strauss

MITŲ STRUKTŪRA*

Atrodo, kad mitologiniai pasauliai,
vos spėję susiformuoti, pasmerkti suirti,
idant iš jų griuvėsių gimtų nauji pasauliai.
FRANZ BOAS

Per paskutiniuosius dvidešimtį metų, nors vienur kitur ir būta atskirų pastangų, antropologija, rodos, vis labiau tolsta nuo religinių reiškinių analizės. Įvairaus plauko diletantai, tuo pasinaudoję, įsiveržė į religinės etnologijos sritį. Jų naivi veikla reiškiasi dirvonuose, kuriuos mes palikom nearę, o jų nesivaržymas ir mūsų pačių trūkumai grasina mūsų darbų ateičiai.

Kokia gi tokios situacijos priežastis? Religinės etnologijos kūrėjai Edwardas Burnettas Tyloras, Jamesas George'as Frazeris ir Emile'is Durkheimas visada domėjosi psichologinėmis problemomis, tačiau, nebūdami profesionalūs psichologai, neįstengė žengti kartu su sparčiu psichologijos vystymusi, o juo labiau – jo numatyti. Jų interpretacijos paseno taip pat greitai, kaip ir psichologiniai postulatai, kuriais jos rėmėsi. Tačiau reikia pripažinti, jog jie įžvelgė religinės etnologijos problemų ryšį su intelektualinės veiklos psichologija. Kartu su A.M. Hocartu, kuris rašė apie tai viename savo veikale, neseniai išleistame jau po jo mirties, belieka apgailestauti, kad šiuolaikinė psichologija dažnai apeina intelekto fenomenus, atiduodama pirmenybę afektų tyrinėjimams: „Prie trūkumų, būdingų psichologijos mokyklai... prisideda ir klaidinga nuomonė, jog aiškias idėjas gali sukelti miglotos emocijos."[1] Tad būtų reikėję praplėsti mūsų logikos rėmus, kad į juos galima būtų patalpinti mąstymo operacijas,

1. A.M. Hocart, *Social Origins*, London, 1954, p. 7.

iš pažiūros skirtingas nuo mūsiškių, bet taip pat intelektualines. Vietoj to jas buvo mėginama suvesti į beformius ir neišreiškiamus jausmus. Šis metodas, žinomas kaip religijos fenomenologija, itin dažnai pasirodė esąs nevaisingas ir neįdomus.

* * *

Iš visų religinės etnologijos skyrių šioje situacijoje labiausiai nukenčia mitologija. Žinoma, galima prisiminti reikšmingus Georges'o Dumézilio ir H. Grégoire'o veikalus. Tačiau jie nėra grynai etnologiniai. Kaip ir prieš penkiasdešimt metų, etnologija tebėra chaotiškoje būsenoje. Atnaujinamos senos interpretacijos: svaičiojimai apie kolektyvinę sąmonę, istorinių asmenybių sudievinimą arba atvirkščiai. Kad ir kaip mitai būtų interpretuojami, atrodo, juose teįžiūrimas tuščias žaidimas arba grubi filosofinės spekuliacijos forma.

Nejaugi, kad suprastume, kas yra mitas, mes turime rinktis tik tarp banalybės ir sofizmo? Vieni teigia, jog kiekviena visuomenė išreiškia savo mituose tokius fundamentalius, visai žmonijai bendrus jausmus, kaip meilė, neapykanta, kerštas. Kitų manymu, mitai – tai mėginimas paaiškinti sunkiai suvokiamus reiškinius: astronominius, meteorologinius ir kt. Tačiau visuomenė neatmeta ir pozityvių, tegul ir klaidingų, interpretacijų, net jei jos ir ne visai pagrįstos; kodėl gi staiga ji turėtų pasirinkti tokį neaiškų ir sudėtingą mąstymo būdą? Beje, psichoanalitikai, kaip ir kai kurie etnologai, nori pakeisti kosmologines ir natūralistines interpretacijas aiškinimais, pasiskolintais iš sociologijos ir psichologijos. Bet tada viskas tampa pernelyg paprasta. Pavyzdžiui, jei kokia nors mitologinė sistema skiria daug dėmesio tam tikram personažui, tarkim, piktai senelei, tai mums bus paaiškinta, kad šioje visuomenėje senelės priešiškai nusiteikusios savo anūkų atžvilgiu, ir į mitologiją bus žiūrima kaip į socialinės struktūros ir socialinių santykių atspindį. O jei stebėjimai prieštarauja iškeltai hipotezei, tuoj pat sugalvojama, kad mitų tikroji paskirtis – suteikti galimybę išsilieti realiems, bet užslopintiems jausmams. Žodžiu, kad ir kokia būtų padėtis iš tikrųjų, dialektika, kuri visais atvejais laimi, ras būdą viską tinkamai paaiškinti.

Tenka prisipažinti, kad tyrinėdami mitus prieiname prieštaringas išvadas. Mite viskas galima; atrodo, kad jame besivystantys

įvykiai nepavaldūs jokiems logikos dėsniams ir laužo priežastingumo taisykles. Bet koks subjektas jame gali turėti kokį tik nori predikatą; galimas bet koks įsivaizduojamas ryšys. Tačiau šie mitai, iš pirmo žvilgsnio niekieno nevaržomi, kartojasi įvairiuose pasaulio kraštuose tais pačiais pavidalais, dažnai net tomis pačiomis detalėmis. Dėl to ir kyla klausimas: jei mito turinys yra visiškai atsitiktinis, kaip tada suprasti, kad visoje Žemėje mitai tokie panašūs? Galima viltis rasti atsakymą tik tuo atveju, jei išsiaiškinsime esminę antinomiją, kuri kyla iš pačios mito prigimties. Iš tiesų šis prieštaravimas panašus į tą, kurį atskleidė pirmieji kalba domėjęsi filosofai; ir tik įveikus šį prieštaravimą lingvistika galėjo tapti mokslu. Senovės filosofai samprotavo apie kalbą taip, kaip šiandien mes tai darome apie mitologiją. Jie pastebėjo, kad kiekvienoje kalboje tam tikras garsų grupes atitinka tam tikros prasmės, ir beviltiškai bandę suprasti, kokia vidinė jungtis yra tarp šių *prasmių* ir *garsų*. Pastangos buvo bergždžios, kadangi tie patys garsai įvairiose kalbose siejami su skirtingomis prasmėmis. Todėl šis prieštaravimas buvo išspręstas tik tuomet, kai buvo suvokta, jog reikšminė kalbos funkcija siejasi ne tiesiogiai su pačiais garsais, bet su tuo, kokiu būdu jie yra tarpusavyje derinami.

Daugeliui šiuolaikinių mitologijos teorijų būdinga panaši painiava. Carlo Jungo nuomone, tikslios reikšmės susijusios su tam tikromis mitologinėmis temomis, kurias jis vadina archetipais. Panašiai samprotavo ir anie kalbos filosofai, kurių įsitikinimu įvairūs garsai natūraliai atitinka tam tikrą prasmę[2]: pavyzdžiui, „sklandieji" pusbalsiai tarsi turį sukelti skystos medžiagos įspūdį, o atvirieji balsiai labiau tinką didelių, stambių, sunkių ar skambių objektų vardams ir t.t. Ferdinando de Saussure'o pasiūlytasis principas – teigiantis *nemotyvuotą lingvistinių ženklų pobūdį* – turėtų būti, žinoma, peržiūrėtas ir pakoreguotas[3], nors visi specialistai sutiks, kad istoriškai tai buvo būtinas lingvistinės minties etapas.

Tačiau neužtenka siūlyti mitologui lyginti neaiškią dabartinę savo situaciją su priešmokslinės epochos lingvisto padėtimi, nes tokiu

2. Ši hipotezė dar ir šiandien turi savo šalininkų, žr., pavyzdžiui, R.A. Paget, „The origin of language...", *Journal of World History*, I, nr. 2, UNESCO, 1953.
3. Plg. E. Benveniste, „Nature du signe linguistique", *Acta linguistica*, I, 1, 1939.

būdu mes rizikuotume peršokti nuo vieno sunkumo prie kito. Mito palyginimas su kalba nieko neišsprendžia: mitas yra neatskiriama kalbos dalis; jis perteikiamas žodžiu ir priklauso jis diskurso sričiai.

Jei norime suprasti specifinius mitinio mąstymo bruožus, turime pripažinti, kad mitas tuo pat metu yra kalbinis ir nekalbinis reiškinys. Su panašiais sunkumais susiduria ir lingvistai: argi pati kalba neaprėpia įvairių lygmenų? Skirdamas kalbą ir kalbėjimą Saussure'as parodė, kad į kalbinę veiklą galima žiūrėti dviem vienas kitą papildančiais aspektais: struktūriniu ir statistiniu, kalba priklauso grįžtamojo laiko sričiai, o kalbėjimas – negrįžtamojo. Bet jei kalbinėje veikloje galima atskirti šiuos du lygmenis, tai gali būti, kad mums pavyks nurodyti ir trečią.

Mes išskyrėme kalbą ir kalbėjimą pagal laiko sistemas, kuriomis jie remiasi. Mitas taip pat apibrėžiamas pagal laiko sistemą, kuri jungia anų dviejų sistemų bruožus. Mitas visada siejasi su praeities įvykiais: „prieš pasaulio sutvėrimą", „žiloje senovėje", žodžiu, „seniai seniai". Tačiau vidinė mito vertė yra ta, kad įvykiai, vykstantys, kaip manoma, tam tikru laiku, sudaro permanentinę (nelaikinę) struktūrą, susijusią tuo pat metu ir su praeitimi, ir su dabartimi, ir ateitimi. Vienas pavyzdys padės mums šią esminę dviprasmybę patikslinti. Į mitinį mąstymą yra nepaprastai panaši politinė ideologija. Mūsų šiuolaikinėje visuomenėje pastaroji, ko gero, yra pakeitusi mitinį mąstymą. Ką gi daro istorikas, tyrinėdamas, sakykim, Didžiąją prancūzų revoliuciją? Jis nurodo grandinę praeities įvykių, kurių tolimas pasekmes, aišku, jaučiame ir mes, nors jos mus pasiekė per visą eilę tarpinių, negrįžtamų įvykių. Bet politikui ir jo klausantiems žmonėms prancūzų revoliucija yra visai kita realybė; tai praeities įvykių seka, tačiau kartu ir gyvybinga schema, leidžianti paaiškinti šiuolaikinės Prancūzijos socialinę struktūrą, joje besireiškiančius prieštaravimus ir numatyti būsimos evoliucijos bruožus. Štai ką apie tai sako Jules'is Michelet, tuo pat metu istorikas ir politinis mąstytojas: „Tądien viskas buvo įmanoma... Ateitis tapo dabartimi... kitaip sakant, laikas tiesiog išnyko, tai buvo amžinybės blyksnis."[4]

4. J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, IV, 1. Cituojama iš M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, 1955, p. 273.

Ši dvilypė struktūra, *istorinė* ir tuo pat metu *anistorinė*, paaiškina, kokiu būdu mitas gali kartu priklausyti *kalbėjimo* sričiai (ir būti nagrinėjamas kaip toks) ir *kalbos* (kuria jis yra formuluotas) sričiai, bet negana to, yra dar ir trečiasis lygmuo, kuriame jis atsiskleidžia kaip absoliutus objektas. Šis trečiasis lygmuo, nors taip pat yra lingvistinės prigimties, skiriasi nuo kitų dviejų.

Aš leisiu sau čia trumpai nukrypti ir pavyzdžiu parodyti, koks savotiškas yra mitas, palyginus su visais kitais lingvistiniais reiškiniais. Mitą galima būtų apibrėžti kaip tokią diskurso rūšį, kur formulė *traduttore – traditore* (vertėjas – išdavikas) beveik negalioja. Šiuo atžvilgiu mitas, kaip kalbinis pasakymas, yra visai priešingas poezijai, kad ir kiek kalbėta apie jų giminystę. Poezija – tai tokia kalbos forma, kurią ypač sunku išversti į svetimą kalbą, ir bet kokiame poezijos vertime neįmanoma išvengti iškraipymų. Mito, kaip tokio, vertė, atvirkščiai, išlieka, kad ir koks blogas būtų vertimas. Nors ir kaip prastai mes mokėtumėm kalbą ir pažintume kultūrą tautos, iš kurios yra paimtas mitas, bet visame pasaulyje skaitytojas jį suvoks kaip mitą. Mito esmė glūdi ne stiliuje, ne pasakojimo būde ir ne sintaksėje, bet papasakotoje *istorijoje*. Mitas yra kalba, bet kalba, kuri veikia tokiame aukštame lygmenyje, kuriame prasmė, jei taip galima pasakyti, *atskyla* nuo lingvistinio pagrindo, ant kurio ji buvo pradėjusi vystytis.

Taigi kokių išvadų mes priėjome? Jų yra trys: 1) jei mitai turi prasmę, tai jos negalima sieti su atskirais, juos sudarančiais, elementais, bet su tų elementų kombinavimo būdu; 2) mitas priklauso kalbinės veiklos sričiai, jis yra neatskiriama jos dalis; tačiau kalba, kuri vartojama mite, turi specifinių savybių; 3) šios savybės tegali būti aptiktos virš įprastinio kalbinės išraiškos lygmens, kitaip tariant, jų prigimtis yra sudėtingesnė nei bet kurių kitų kalbinių pasakymų.

Jei mes sutinkame su šiais trimis punktais, tebūnie tai kol kas darbo hipotezės, iš to seka du svarūs teiginiai: a) kaip kiekvieną lingvistinį reiškinį, mitą sudaro tam tikri sudedamieji vienetai; b) šie sudedamieji vienetai numato, kad egzistuoja kiti kalbos vienetai, kurie paprastai formuoja kalbos struktūrą, o būtent, fonemos, morfemos ir semantemos. Bet mitą sudarantys vienetai yra tokiame

santykyje su semantemomis, kaip šios su morfemomis, o pastarosios su fonemomis. Sudėtingesnės formos apima elementaresnes. Tuo remdamiesi specifinius mito elementus (sudėtingiausius iš visų) mes vadinsime stambiais sudedamaisiais vienetais.

Kaip šiuos stambius struktūrinius vienetus, arba mitemas, atpažinti ir išskirti? Mes žinome, kad jų negalima tapatinti nei su fonemomis, nei su morfemomis, nei su semantemomis ir kad jie priklauso aukštesniam lygmeniui, antraip mito nebūtų įmanoma atskirti nuo bet kurios kitos diskurso rūšies. Tad mitemų reikės ieškoti sakinio lygmenyje. Parengtinėje tyrimo stadijoje mes mėginsime, kartais apytiksliai, kartais bandydami ir klysdami, vadovautis principais, kurie yra įvairių rūšių struktūrinės analizės pagrindas, t.y. sisteminiu aiškinimu; vieningu sprendimu; galimybe atkurti visumą iš fragmento ir numatyti būsimą vystymąsi, remiantis turimais duomenimis.

Iki šiol mes taikėme tokį metodą: kiekvieną mitą tyrinėjome atskirai, bandydami išdėstyti įvykių seką kiek galima trumpesnėmis frazėmis. Kiekvieną frazę užrašydavome ant kortelės, kuri turėjo numerį, atitinkantį jos vietą pasakojime. Tada pastebėjome, kad kiekvienoje kortelėje tam tikram predikatui yra priskiriamas subjektas. Kitaip sakant, kiekvienas stambus struktūrinis vienetas iš esmės yra santykis.

Tačiau šis apibrėžimas dar negali mūsų patenkinti dėl dviejų priežasčių. Pirmiausia, lingvistai struktūralistai puikiai žino, kad visų sudedamųjų vienetų, kad ir kokiame lygmenyje jie būtų išskiriami, pagrindas yra tam tikri santykiai. Kuo gi tuomet skiriasi *stambūs* vienetai nuo visų kitų? Kita vertus, anksčiau aprašytas metodas taikomas tik negrįžtamam laikui, nes kortelės sunumeruotos pasakojimo eilės tvarka. Taigi specifinis mūsų nurodytas mitinio laiko bruožas – jo dvilypė prigimtis, tuo pat metu grįžtamumas ir negrįžtamumas, sinchroniškumas ir diachroniškumas – lieka nepaaiškintas.

Šios pastabos veda prie naujos hipotezės, kuri leidžia apčiuopti problemos esmę. Iš tikrųjų mes teigiame, kad tikrieji sudedamieji mito vienetai – tai ne izoliuoti santykiai, bet *santykių pluoštai,* ir kad tik tokių pluoštų kombinacijoje sudedamieji vienetai įgyja tam

tikrą funkcinę reikšmę. To paties pluošto santykiai, jei žvelgsime diachroniniu požiūriu, gali nutolti vieni nuo kitų, bet jei mums pavyks sujungti juos į „natūralias" grupes, mes sugebėsime sutvarkyti mitą pagal naują laiko atskaitos sistemą, kuri patenkintų pirminės hipotezės reikalavimus. Ši sistema iš tiesų turi dvi dimensijas: ji yra kartu diachroninė ir sinchroninė – tokiu būdu ji jungia „kalbos" ir „kalbėjimo" bruožus. Du palyginimai padės suprasti mūsų mintį. Įsivaizduokime ateities archeologus, nusileidusius į mūsų Žemę iš kitos planetos, kai bet kokios žmogaus gyvenimo apraiškos čia jau išnykusios, ir atkasinėjančius vieną mūsų bibliotekų. Jie visiškai nieko nežino apie mūsų raštą, bet stengiasi jį iššifruoti, o tam jie turės suprasti, kad abėcėlė, kurią mes vartojame, skaitoma iš kairės į dešinę ir iš viršaus žemyn. Tačiau vienos veikalų rūšies nebus įmanoma išskaityti tokiu būdu. Tai bus orkestro partitūros, išlikusios muzikologijos skyriuje. Tie mokslininkai ims tikriausiai skaityti natų linijas vieną po kitos iš eilės, pradėdami nuo puslapio viršaus iki apačios; paskui jie pastebės, kad kai kurios natų grupės po tam tikro laiko visiškai arba iš dalies pasikartoja ir kad kai kurios išoriškai nutolusios melodinės frazės yra tarpusavyje panašios. Galbūt tada jie susimąstys: ar tik nereikia šių melodinių frazių, užuot jas šifravus paeiliui, šifruoti kaip elementus visumos, kurią būtina aprėpti iškart? Tokiu būdu jie atras principą, kurį mes vadiname *harmonija*: orkestro partitūra turi prasmę tik skaitant diachroniškai pagal vieną ašį (puslapį po puslapio, iš kairės į dešinę) ir tuo pat metu sinchroniškai pagal kitą ašį (iš viršaus į apačią). Kitaip sakant, visos natos, išsidėsčiusios toje pačioje vertikalėje, sudaro stambų sudedamąjį vienetą arba santykių pluoštą.

Kitas palyginimas mažiau skiriasi nuo pirmojo, negu tai iš pradžių atrodo. Įsivaizduokime stebėtoją, neturintį jokio supratimo apie mūsų lošimo kortas, kuris ilgą laiką žiūri, kaip buriama. Jis stebi ir klasifikuoja klientus, nustato jų lytį, įvertina išvaizdą, apytikriai nuspėja jų amžių, socialinę padėtį ir t.t., žodžiu, elgiasi kaip etnografas, šiek tiek nutuokiąs apie bendruomenes, kurių mitus jis tyrinėja. Mūsų stebėtojas išklausys būrėjos patarimus, netgi įrašys juos į magnetofono juostą, kad galėtų laisvalaikiu išstudijuoti (kaip mes elgiamės su čiabuviais informatoriais). Jei stebėtojas sumanus ir yra

sukaupęs pakankamai medžiagos, tai galės tikriausiai nustatyti kortų kaladės struktūrą ir kompoziciją, t.y. kortų skaičių – 32 arba 52, padalytą į keturias vienodas serijas, kurios sudarytos iš tokių pačių sudedamųjų vienetų (kortų), turinčių vienintelį skiriamąjį bruožą – kortos „spalvą".

Laikas pailiustruoti mūsų metodą konkrečiau. Pavyzdžiu imsime mitą apie Edipą, kuris žinomas visiems ir nėra reikalo jį perpasakoti. Tiesą sakant, nagrinėjimui tai ne pats tinkamiausias pavyzdys. Mus pasiekusios Edipo mito redakcijos yra fragmentiškos ir vėlyvos, šiuos literatūrinius perkūrimus įkvėpdavo veikiau estetiniai ir moraliniai principai nei religinės tradicijos ar ritualiniai papročiai, jei ir manytume, kad tokių sąsajų kadaise būta. Tačiau mes nesiekiame pateikti įtikinamų šio mito interpretacijų, o juo labiau – specialistui priimtiną aiškinimą. Norime tiesiog parodyti – nedarydami jokių išvadų apie patį mitą – tam tikrą nagrinėjimo metodą, kuris šiuo konkrečiu atveju, turint minty ką tik pareikštas abejones, gal ir netaikytinas. Toks „demonstravimas" veikiau primena ne mokslininko, o gatvės prekeivio elgseną: ne tiek siekiama ką nors įrodyti, kiek kuo greičiau parodyti, kaip veikia mašinėlė, kurią šis prekeivis stengiasi įpiršti susirinkusiems žiopliams.

Su mitu elgsimės taip, tarsi tai būtų orkestro partitūra, kurią linija po linijos kaip nenutrūkstamą melodijų seriją perrašė neišmanėlis mėgėjas, ir iš kurios reikia atkurti pirminę instrumentuotę. Mes elgsimės taip, tarsi mums pasiūlytų tokio tipo sveikųjų skaičių seką: 1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 7, 3, 4, 5, 6, 8, pateikę užduotį sugrupuoti visus 1, visus 2, visus 3 ir t.t. į lentelę:

1	2		4			7	8
	2	3	4		6		8
1			4	5		7	8
1	2			5		7	
		3	4	5	6		8

Panašiai elgsimės ir su mitu apie Edipą, įvairiai grupuodami mitemas, kol prieisime išdėstymą, patenkinantį anksčiau minėtas sąlygas. Per daug neįsipareigodami tarkime, kad tokį išdėstymą

galėtų perteikti lentelė nr. 1 (dar kartą primename, kad primygtinai jos neperšame ir net nesiūlome klasikinės mitologijos specialistams, kurie, be abejo, panorėtų ją perdirbti ar net visai atmesti).

Taigi prieš mus keturi stulpeliai, kiekviename iš jų grupuojami santykiai priklauso tam pačiam pluoštui. Jei mes norėtume papasakoti mitą, tai nekreiptume dėmesio į šį stulpelių išsidėstymą ir skaitytume eilutes iš kairės į dešinę ir iš viršaus žemyn. Bet jei siekiame mitą *suprasti*, viena diachroninė kryptis (iš viršaus į apačią) netenka savo funkcinės reikšmės, ir tada „skaitome" iš kairės į dešinę, stulpelis po stulpelio, į kiekvieną jų žiūrėdami kaip į atskirą visumą.

Visi santykiai, sugrupuoti tame pačiame stulpelyje, pagal mūsų prielaidą, turi bendrą bruožą, kurį reikia atskleisti. Štai visi įvykiai, esantys pirmajame kairiajame stulpelyje, siejasi su giminyste pagal kraują, kurios reikšmė yra, galima sakyti, perdėta; čia giminių santykiai yra artimesni, negu tai leidžia visuomenėje priimtos normos. Taigi, darome prielaidą, kad bendras, pirmojo stulpelio įvykius

Lentelė nr. 1

Kadmas ieško savo sesers Europės, kurią pagrobė Dzeusas			
		Kadmas užmuša drakoną	
	Spartai žudo vienas kitą		
			Labdakas (Lajo tėvas) = „šlubis" (?)
	Edipas nužudo savo tėvą Lają		Lajas (Edipo tėvas) = „kairys" (?)
		Edipas užmuša Sfinksą	Edipas = „sutintakojis" (?)
Edipas veda savo motiną Jokastę			
	Eteoklis nužudo savo brolį Polineiką		
Antigonė, nepaisydama draudimo, laidoja savo brolį Polineiką			

jungiąs bruožas yra *giminystės santykių pervertinimas*. Tuomet paaiškės, kad antrajame stulpelyje sugrupuoti tokie pat santykiai, tik su priešingu ženklu: *giminystės santykių neįvertinimas* arba *nuvertinimas*. Trečiasis stulpelis skirtas pabaisoms ir jų sunaikinimui. Kalbant apie ketvirtąjį, reikia šį tą patikslinti. Jau ne kartą buvo atkreiptas dėmesys į Edipo giminės vyriškosios šakos tikrinių vardų prasmę. Tačiau lingvistai neteikia tam didesnės reikšmės, kadangi gerai žinoma, kad termino prasmė gali būti apibrėžta tik atsižvelgus į visus kontekstus, kur jis yra pasirodęs, o tikriniai vardai, pagal apibrėžimą, egzistuoja anapus konteksto. Šią problemą, pritaikius mūsų metodą, atrodo, galima būtų išspręsti, nes mitas yra taip sudėstytas, kad jis pats sau sudaro kontekstą. Todėl reikšmės vertę įgauna ne galimà atskiro vardo prasmė, bet tas faktas, jog visi trys vardai turi bendrą bruožą: jie slepia numanomą reikšmę, jog *sunku vaikščioti tiesiai**.

Prieš eidami toliau, palyginkime du dešiniuosius stulpelius. Trečiasis stulpelis skirtas pabaisoms: iš pradžių drakonas, chtoninė pabaisa, kurią reikia sunaikinti tam, kad žmonės galėtų gimti iš žemės; po to Sfinksas, reikalaudamas įminti mįsles apie žmogaus prigimtį, stengiasi pražudyti savo aukas. Taigi antrasis gretinimo narys atkuria pirmąjį, nurodantį *autochtoninę žmogaus prigimtį*. Kadangi abi pabaisas žmonės vis dėlto nugali, galima teigti, jog bendra trečiojo stulpelio savybė yra *autochtoninės žmogaus prigimties neigimas*[5].

* Prancūzų *droit* reiškia „tiesus" ir „dešinys", *gauche* – „kairys", „nevikrus", „nerangus". Lévi-Straussas „kairumo" reikšmę Lajo varde (gr. *laiós* ‚kairys') priešpriešina „dešinumui" ir „tiesiam" vaikščiojimui. (Red. past.)

5. Mes nenorime įsivelti į diskusijas su specialistais, iš mūsų pusės tai būtų įžūlu, o ginčas neturėtų pagrindo, kadangi mitą apie Edipą imame tik dėl pavyzdžio. Jei kas abejotų dėl Sfinkso chtoniškumo, priminsime ponios Marie Delcourt liudijimą: „Senovinėse legendose jie, žinoma, gimdavo iš pačios žemės" (*Oedype ou la légende du conquérant*, Liège, 1944, p. 108). Kad ir kaip skirtųsi mūsų ir ponios Delcourt metodai (kaip, be abejonės, ir mūsų išvados, jei mes turėtume pakankamai kompetencijos nuodugniai apsvarstyti problemą), ji, mūsų manymu, gana įtikinamai nušviečia Sfinkso atsiradimą archajinėje tradicijoje. Tai moteriškos lyties pabaisa, užpuolanti ir prievartaujanti jaunuolius, kitaip tariant, moteriškos būtybės personifikacija su priešingu ženklu, tai patvirtina gausios iliustracijos, kurias ponia

Šios prielaidos padeda suvokti ketvirtojo stulpelio prasmę. Mitologijoje dažnai minima, kad žmonės, gimę iš žemės, tik atsiradę dar nepajėgia vaikščioti arba eina nerangiai. Taip, pavyzdžiui, pueblo genties indėnų mitologijoje tokie chtoniniai sutvėrimai, kaip Shumaikoli ar Muyigwû, kuris padėdavo gimdyti, yra raiši (tekstuose jie vadinami: „Kraujuota koja", „Sužeista koja", „Glebi koja"). Tas pat pasakytina ir apie kwakiutl mitologijoje minimus Koskimus: po to, kai požeminė pabaisa Tsiakish juos praryja, jie vėl išnyra į žemės paviršių „svyruodami tai pirmyn, tai į šonus". Taigi bendras ketvirtojo stulpelio bruožas galėtų būti žmogaus autochtoninės prigimties teigimas. Iš to sektų, kad ketvirtojo stulpelio santykis su trečiuoju yra toks pat, kaip pirmojo su antruoju. Nors ir negalėdami nurodyti grupuojamų santykių jungčių, galime vis dėlto teigti, kad du vienas kitam prieštaraujantys santykiai yra identiški ta prasme, kad ir vieni, ir kiti prieštarauja patys sau. Tokia būtų preliminari mitinės mąstymo struktūros formuluotė. Bet mums to kol kas pakanka.

Ką gi reikštų mitas apie Edipą interpretuojant jį Amerikos indėnų požiūriu? Toks mitas rodo visuomenės, įsitikinusios autochtonine žmogaus kilme (pvz., Pausanijas, VIII, XXIX, 4: augalas yra žmogaus prototipas), nesugebėjimą pereiti nuo šios teorijos prie

---

Delcourt sudėjo savo knygos pabaigoje: vyras ir moteris visuomet supriešinami kaip „dangus/žemė", be to ši priešprieša yra inversinė.

Kaip netrukus paaiškės, mitą apie Edipą pasirinkome pavyzdžiu dėl akivaizdžių mąstymo analogijų tarp senovės graikų ir pueblo genties indėnų, kurių mitais remsimės. Sfinkso personažas ponios Delcourt rekonstrukcijoje atitinka du šiaurės amerikiečių mitologijos personažus (kurie, be abejo, yra vienas ir tas pats). Kalbama, viena vertus, apie *old hag*, bjaurią seną raganą, kuri savo fizine išvaizda jau užduoda mįslę jaunam herojui. Jei šis ją įspės, t.y. jei atsakys į šlykštaus sutvėrimo viliones, tai pabudęs savo lovoje ras nuostabią jauną moterį, kuri padės jam įsitvirtinti valdžioje (lygiai tą pačią temą aptinkame ir keltų mituose). Dar labiau šis Sfinksas primena indėnų hopių *child-protunding woman*, falinę motiną, jauną moterį, kurią gimdančią paliko gentainiai, išvarginti sunkios kelionės į kitą gyvenvietę ir kuri nuo tol klaidžioja po dykumą. Tai Žvėrių Motina, ginanti juos nuo medžiotojų. Tas, kas sutinka ją kruvinais drabužiais, „taip išsigąsta, kad patiria erekciją", o ji, tuo pasinaudojusi, išprievartauja jį ir vėliau apdovanoja nuolatine sėkme medžioklėje. (H.R. Voth, „The Oraibi Summes Snake Ceremony", *Field Columbian Museum*, nr. 83, Anthropology Series, t. 3, nr. 4, Chicago, 1903, p. 352–353 ir 353, 1 išnaša.)

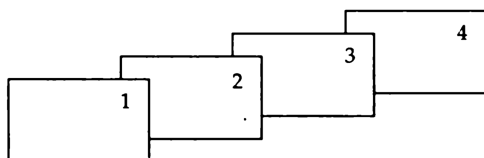
to, kad būtų pripažintas faktas, jog kiekvieną iš mūsų pagimdė vyro ir moters sąjunga. Ši kliūtis neįveikiama. Tačiau mitas apie Edipą siūlo tam tikrą loginį instrumentą, kuris padeda nutiesti tiltą tarp pirminės problemos – žmogus gimsta iš vieno ar vis dėlto iš dviejų? – ir išvestinės, kurią galima būtų suformuluoti maždaug taip: gimstama iš vieno ar iš dviejų? toks gimsta iš tokio ar iš kitokio? Išryškėja tokie atitikmenys: kraujo giminystės santykių pervertinimas priešpriešinamas tų santykių nuvertinimui, kaip ir siekimas atmesti autochtoniškumą – negalėjimui tai pasiekti. Praktika gali paneigti teoriją, bet visuomeninis gyvenimas pagrindžia kosmologiją, kadangi pasirodo turįs tokią pat prieštaringą struktūrą. Vadinasi, kosmologija teisinga. Čia mes norėtume kiek nukrypti ir padaryti dvi pastabas.

Anksčiau pateiktame mito interpretacijos bandyme mes apėjome klausimą, kažkada ypač dominusį specialistus: kodėl pačiuose seniausiuose mito apie Edipą variantuose (homeriškuose) nėra kai kurių motyvų, pvz., Jokastės savižudybės ir savanoriško Edipo apakimo? Tačiau šie motyvai nepakeistų mito struktūros, į kurią juos nesunku įrašyti: pirmąjį – kaip naują susinaikinimo pavyzdį (trečiajame stulpelyje), o antrąjį – kaip dar vieną luošumo atvejį (ketvirtasis stulpelis). Šie papildymai tik padeda geriau suprasti mitą, nes perėjimas nuo kojų prie galvos yra tiesiogiai susijęs su kitu perėjimu: nuo autochtonijos neigimo prie savęs sunaikinimo.

Taigi šis metodas padeda mums įveikti vieną pagrindinių kliūčių, iki šiol stabdžiusių mitologinių tyrinėjimų pažangą, būtent pastangas surasti pirminį, autentišką mito variantą. Mes siūlome priešingą kelią – kiekvieną mitą apibrėžti kaip visų jo variantų visumą. Kitaip sakant, mitas lieka mitu tol, kol jis suvokiamas kaip toks. Tai puikiai patvirtina mūsų mito apie Edipą interpretacija, kuri nė kiek neprieštarauja froidiškajai ir, žinoma, gali būti jai pritaikoma. Problema, kurią iškėlė Freudas, pavadinęs ją „Edipo kompleksu", tai, žinoma, ne alternatyva tarp autochtonijos ir dvilyčio dauginimosi. Bet ir jam aktualus klausimas: kaip *vienas* gali gimti iš *dviejų*? kodėl mes turime ne vieną gimdytoją, bet motiną ir dar tėvą? Tad Freudą, kaip ir Sofoklį galima laikyti vienu iš mitų apie Edipą šaltinių. Jų

variantai verti nė kiek ne mažiau negu kiti, senesni, ir iš pirmo žvilgsnio „autentiškesni".

Iš to, kas pasakyta, galima padaryti vieną svarbią išvadą. Kadangi mitą sudaro jo variantų visuma, todėl struktūrinė analizė turi nagrinėti juos visus kartu. Išanalizavus Tėbų versijos variantus, reikėtų apžvelgti ir pasakojimus apie šalutinę Labdako giminės liniją, t.y. Agaują, Pentėją ir pačią Jokastę; Tėbų variantus apie Liką, kur Amfionui ir Dzetui tenka miesto įkūrėjų vaidmuo; kitus, labiau nutolusius variantus, kur pasakojama apie Dionisą (Edipo pusbrolį iš motinos pusės); atėniečių legendas, kuriose Kadmo (Tėbų įkūrėjo) vaidmenį perima Kekropas ir pan. Kiekvienam šių variantų galima sudaryti lentelę, išdėstant elementus taip, kad būtų įmanoma palyginti su atitinkamais kitų lentelių elementais: Kekropas užmuša gyvatę ir paralelinis epizodas iš Kadmo istorijos; tėvų išsižadėtas Dionisas ir pasakojimas apie panašiai pamestą Edipą; Edipas, kurio pravardė – „Sutintakojis", ir Dionisas *loxías*, t.y. šleivojantis; Europės ir Antiopės ieškojimas; Tėbus įkuria spartiečiai arba dvyniai Amfionas ir Dzetas; Dzeusas pagrobia Europę arba Antiopę ir panašus epizodas, kai auka tampa Semelė; Edipas iš Tėbų ir Persėjas iš Argo ir t.t. Taip susidarys daug dvimačių lentelių, po vieną kiekvienam variantui. Sudėjus šias lenteles viena šalia kitos, kaip lygiagrečias plokštumas, atsiranda trečias matmuo.



Taip sudarytą trimatę visumą galima „skaityti" trimis skirtingais būdais: iš kairės į dešinę, iš viršaus žemyn, nuo pirmos lentelės iki paskutinės (arba atvirkščiai). Lentelės niekada nebus visiškai identiškos. Bet patyrimas leidžia pastebėtuose nukrypimuose įžvelgti analogiją, palaipsniui paprastinant, ištirti juos pasitelkus logines operacijas ir galiausiai išryškinti struktūrinius aptariamo mito dėsnius.

Mums galbūt paprieštaraus, kad tai pasaka be galo, nes vieninteliai turimi variantai yra tie, kurie šiuo metu žinomi. O jei atsirastų

nauji, viską verčiantys aukštyn kojom? Ši kliūtis yra reali tik esant nedideliam variantų skaičiui, bet jam didėjant, ji tampa tiktai teorine. Praktika nurodys apytikrį būtinų variantų skaičių; jis neturėtų būti labai didelis. Įsivaizduokime, kad mes sprendžiame, kaip apstatytas koks nors kambarys, pagal atvaizdus dviejuose veidrodžiuose, pakabintuose ant priešingų sienų. Galimi du atvejai. Jei veidrodžiai pakabinti visiškai lygiagrečiai, atvaizdų skaičius teoriškai bus begalinis. O jei vienas iš jų yra pakrypęs kito atžvilgiu, tas atvaizdų skaičius iškart sumažės proporcingai pakrypimo kampui. Bet netgi šiuo atveju užtektų kokių keturių ar penkių atvaizdų, kurie jei ir nesuteiktų detalaus kambario vaizdo, tai bent jau įtikintų mus, kad joks svarbus baldas neliko nepastebėtas.

Kita vertus, būtina pabrėžti, jog niekad negalima atmesti nė vieno iš turimų variantų. Jei Freudo pastabos apie Edipo kompleksą sudaro, kaip mes manome, mito apie Edipą sudėtinę dalį, tai klausimas, ar Cushingo pateiktas zuni genties mitas apie pasaulio kilmę yra pakankamai tikslus ir vertas dėmesio, netenka prasmės. Netiesa, kad yra „vienintelė teisinga" versija, o visa kita – kopijos ar iškraipyti jos atgarsiai. Mitui priklauso visi variantai.

Dabar mes galime suprasti, kodėl dauguma bendrosios mitologijos studijų nedavė norimų rezultatų. Pirmiausia, lyginamojo metodo šalininkai nagrinėjo atskirus privilegijuotus mito variantus, užuot mėginę apžvelgti visus. Be to, buvo pastebėta, kad *vieno* mito *vieno* varianto, paimto iš *vienos* genties (kartais net iš *vienos* gyvenvietės) struktūrinė analizė atveda į dvimatę schemą. Vos ėmus tyrinėti kelis to paties mito variantus, paliudytus toje pačioje gyvenvietėje ar toje pačioje gentyje, schema tampa trimate, o jei norima palyginti daugiau variantų, gaunamų matmenų skaičius auga taip greitai, kad jų nebeįmanoma suvokti intuityviai. Nesusipratimai ir banalybės, kurių itin apstu bendrojoje mitologijoje, atsiranda nesuvokiant esamų daugiamačių sistemų ir naiviai manant, kad jas galima pakeisti dvimatėmis ar trimatėmis. Tiesą sakant, sunku tikėti, kad lyginamoji mitologija galėtų vystytis toliau, nepasitelkusi į pagalbą matematinės simbolikos, nes šios daugiamatės sistemos yra pernelyg sudėtingos, kad jas galima būtų tyrinėti tradiciniais empiriniais metodais.

1952–1954 metais[6] mes pamėginome patikrinti teoriją, glaustai išdėstytą ankstesniuose puslapiuose, visapusiškai išanalizavę visas žinomas zuni genties etiologinių mitų apie žmogaus atsiradimą ir kultūros iškilimą versijas, remdamiesi Cushingo, Stevensono, Parsonso, Bunzelio ir Benedicto veikalais[7]. Gautus analizės rezultatus palyginome su panašiais kitų pueblo genčių – ir rytinių, ir vakarinių – mitais; be to, buvo atliktas pradinis prerijų indėnų mitologijos tyrimas. Visais atvejais rezultatai patvirtindavo hipotezes. Naujai atsiskleidė ne tik šiaurės amerikiečių mitologija. Pavyko pastebėti, o kartais ir apibrėžti tokias logines operacijas, į kurias anksčiau antropologai neatsižvelgdavo, arba kurios buvo atskleistos tik mums labai tolimose srityse. Neįmanoma čia visko smulkiai aptarti, todėl apsiribosime tik kai kuriomis išvadomis.

Žemiau pateikiama, žinoma, labai supaprastinta, zuni genties mito apie žmogaus atsiradimą lentelė nr. 2.

Vos užmetus akį į šią lentelę tampa aiškus jos pobūdis. Tai tam tikras loginis instrumentas gyvenimo ir mirties mediacijai. Toks perėjimas pueblo indėnų sąmonei yra sudėtingas dalykas, nes žmonių gyvenimą jie suvokia pagal augalinį modelį (išaugimas iš žemės). Panašus požiūris vyravo antikinėje Graikijoje, tad mitą apie Edipą pirmuoju pavyzdžiu mes pasirinkome ne visai atsitiktinai. Šiuo (Amerikos indėnų) atveju augalinis pasaulis analizuojamas įvairiais aspektais, pereinant nuo paprasto prie sudėtingo. Nors žemdirbystė užima svarbiausią vietą, vis dėlto ji turi periodiškumo bruožų, t.y. ji pagrįsta gyvenimo ir mirties kaitaliojimusi, tuo prieštaraudama pradinei nuostatai.

6. Žr. *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, Section des sciences religieuses, 1952–1953, p. 19–21 ir 1953–1954, p. 27–29.

7. F.H. Cushing, „Zuni Fetiches", *Bureau of American Ethnology, 2nd Annual Report (1880–1881)*, Washington, 1883; „Outlines of Zuni Creation Myths", *Bureau of American Ethnology, 13th Annual Report*, 1896; M.C. Stevenson, „The Zuñi Indians; their Mythology, Esoteric Fraternities and Ceremonies", *Bureau of American Ethnology (1901–1902)*, Washington, 1904; E.C. Parsons, „The Origin Myth of Zuni", *Journal of American Folklore*, t. 36, 1923; R.L. Bunzel, „Introduction to Zuni Ceremonialism", *Bureau of American Ethnology, 47th Annual Report*, Washington, 1930; R. Benedict, „Zuni Mythology", *Columbia University Contribution to Anthropology*, nr. 21, New York, t. 2.

Kad ir nepaisytume šio prieštaravimo, jis vis tiek iškyla lentelės apačioje: žemdirbystė yra maisto, vadinasi, ir gyvenimo šaltinis; medžioklė taip pat teikia maistą, nors yra panaši į karą, t.y. į mirtį. Taigi galima įvairiai vertinti problemą. Cushingas savo versijoje svarbiausia laiko opoziciją tarp veiklos, kai maistas gaunamas iš

Lentelė nr. 2

KITIMAS			MIRTIS
Mechaninis augalų panaudojimas (kopėčios, padedančios išeiti iš požeminių pasaulių)	atsiradimas žemėje, padedant Mylintiems Dvyniams	kraujomaiša tarp brolio ir sesers (vandens kilmė)	dievai žudo žmonių vaikus (paskandina)
laukinių augalų vartojimas maistui	persikėlimas, padedant dviems Nevekve (ritualiniams juokdariams)		magiška kova su Rasos tauta (augalų rankiotojai prieš sodininkus)
		vieno brolio ir vienos sesers paaukojimas (pergalei pasiekti)	
kultūrinių augalų vartojimas maistui			
		brolio ir sesers įvaikinimas (mainais už kukurūzus)	
žemės darbų periodiškumas			
			karas prieš kyanakwe (sodininkai prieš medžiotojus)
sumedžioto laimikio vartojimas maistui (medžioklė)			
	karas, kuriam vadovauja du Karo Dievai		
karo neišvengiamybė			genties išgelbėjimas (pasaulio centro atradimas)
		vieno brolio ir vienos sesers paaukojimas (tvanui nugalėti)	
MIRTIS			NENUTRŪKSTAMUMAS

karto (renkami laukiniai augalai), ir veiklos, kurios rezultatai išryškėja po tam tikro laiko. Kitaip tariant, būtina žemdirbystės sąlyga yra mirties integravimas į gyvenimą.

Parsonso versijoje pereinama nuo medžioklės prie žemdirbystės, tuo tarpu Stevensono variantas yra atvirkštinis. Visi kiti šių trijų versijų skirtumai gali būti susieti su šiomis fundamentaliomis struktūromis. Visi trys variantai aprašo didelį zuni genties protėvių karą su mitine kyanakwe tauta, taip sukeisdami pasakojimo reikšmes: 1) dievai padeda arba yra priešiški; 2) pergalė atiduodama vienai ar kitai stovyklai; 3) kyanakwe genties nariams priskiriamos skirtingos simbolinės funkcijos, jie vaizduojami tai medžiotojais (tuomet jie turi lankus, kurių templės padarytos iš gyvūnų sausgyslių), tai žemdirbiais (templės iš augalinio pluošto):

CUSHINGAS	PARSONSAS	STEVENSONAS
dievai, kyanakwe ⏟ sąjungininkai, templės iš augalinio pluošto	kyanakwe, be sajungininkų, templės iš augalinio pluošto	dievai, žmonės ⏟ sąjungininkai, templės iš augalinio pluošto
Nugali:	*Nugali:*	*Nugali:*
žmones be sąjungininkų, naudojančius temples iš gyvūnų sausgyslių (paskui jie jas pakeis augaliniu pluoštu)	žmones, dievus ⏟ sąjungininkus, naudojančius temples iš gyvūnų sausgyslių	kyanakwe be sąjungininkų, naudojančius temples iš gyvūnų sausgyslių

Kadangi templės iš augalinio pluošto (žemdirbystė) yra visada geresnės už padarytąsias iš sausgyslių (medžioklė), ir (šis momentas ne toks svarbus) dievų prielankumas geriau nei jų priešiškumas, Cushingo versijoje žmogus yra dvigubai nuskriaustas (dievai priešiški, templės iš sausgyslių); Stevensono versijoje jo padėtis dvigubai pranašesnė (dievai palankūs, templės iš augalinio pluošto); o Parsonso variantas yra tarpinis (dievai palankūs, bet templės iš sausgyslių, nes pirmykščiai žmonės gyvena medžiodami).

Opozicijos	Cushingas	Parsonsas	Stevensonas
dievai/žmonės	–	+	+
augalinis pluoštas/sausgyslės	–	–	+

Bunzelio versija turi tokią pačią struktūrą kaip ir Cushingo variantas. Bet skiriasi nuo jo (kaip ir nuo Stevensono varianto) tuo, kad pastarieji vaizduoja žmonių atsiradimą pasaulyje kaip žmonių pastangas išsiveržti iš apgailėtino gyvenimo po žeme. O pagal Bunzelio versiją, žmonės atsiranda žemėje atsiliepdami į aukštesniųjų jėgų kvietimą. Todėl simetriški žmogaus atsiradimo procesai aprašomi atvirkštine tvarka. Stevensono ir Cushingo versijose – nuo augalų prie gyvūnų; Bunzelio – nuo žinduolių prie vabzdžių ir nuo vabzdžių – prie augalų.

Visuose vakarinių pueblo genčių mituose loginis problemos pavidalas lieka toks pat: samprotavimų išeities ir galutinis taškai yra vienareikšmiai; dviprasmiškumas išryškėja tarpinėje stadijoje (žr. lentelę nr. 3).

Prieštaringo nario pasirodymas dialektinio proceso viduryje susijęs su dviguba serija dvyniškų (dioskūrinių) porų, kurios atlieka tarpininko tarp dviejų polių funkciją.

Lentelė nr. 3

GYVENIMAS (= AUGIMAS)		
Naudojimasis (mechaninis) augmenija, atsižvelgiant tik į augalų gebėjimą augti		KILMĖ
Naudojimas maistui tik laukinių augalų		RANKIOJIMAS
Naudojimas maistui ir laukinių, ir kultūrinių augalų		ŽEMDIRBYSTĖ
Gyvūnų (ir tik gyvūnų) panaudojimas maistui	(bet čia prieštaravimas, nes gyvenimo neigimas = naikinimas, iš čia:)	MEDŽIOKLĖ
Gyvūnų, įskaitant ir žmones, naikinimas		KARAS
MIRTIS (= MAŽĖJIMAS)		

1. du dieviški pasiuntiniai	du ritualiniai juokdariai		du karo dievai
2. homogeninė pora: dvyniai (du broliai)	tikri brolis ir sesuo	sutuoktinių pora (vyras ir žmona)	heterogeninė pora (senelė, anūkas)

Tai serija kombinacinių variantų, skirtinguose kontekstuose atliekančių tą pačią funkciją. Tuomet darosi suprantama, kodėl pueblo genties ritualuose juokdariams gali būti skiriama ir karių funkcija. Problema, kuri buvo laikoma neišsprendžiama, išnyksta, kai pripažįstama, kad juokdarių elgesys maisto produktų atžvilgiu (tai besočiai, kurie gali nebaudžiami doroti žemės ūkio produktus) panašus į karo dievų elgesį su žmonėmis (karas suprantamas kaip dialektinė medžioklės pasekmė, kaip piktnaudžiavimas ja: žvėrių medžioklę, kuri parūpina žmonėms maisto, pakeičia žmonių medžioklė).

Kai kurie centrinių ir rytinių pueblo genčių mitai veikia kiek kitaip. Visų pirma jie teigia principinį medžioklės ir žemdirbystės tapatumą. Toks sutapatinimas ryškus, pavyzdžiui, mite apie kukurūzų kilmę; juos išaugino Žvėrių Tėvas, pasėjęs vietoj sėklų kaulines elnio kojų ataugas. Šiuo atveju bandoma išvesti kartu ir gyvenimą, ir mirtį iš vieno bendro nario. Vietoj paprastų kraštutinių ir sudvejintų tarpinių narių (kaip vakarinių pueblo genčių mituose) čia sudvejinami kraštutiniai nariai (pvz., dvi seserys rytinių pueblo genčių pasakojimuose), o paprastas mediacinis narys iškyla į pirmą planą (zia genties Poshaiyanne),tačiau jam priskiriami dviprasmiški požymiai. Taikant tokią schemą, galima netgi nurodyti požymius, kurie bus būdingi šiam „mesijui" įvairiuose mito variantuose. Viskas priklauso nuo to, kurioje mito atkarpoje jis pasirodo: geradaris, kai veikia iš pat pradžių (zuni gentis, Cushingo versija); dviprasmis, kai pasirodo mito viduryje (centrinės pueblo gentys); piktadarys – pabaigoje (zia gentis), išskyrus Bunzelio zuni genties mito variantą, kurio įvykių seka, kaip mes jau minejome, atvirkštinė.

Sistemingai taikant šį struktūrinės analizės metodą, galima išdėstyti visus žinomus kokio nors vieno mito variantus tokia seka, kad susidarytų savotiška perstatinių (permutacijų) grupė, kurioje kraštutiniai sekos nariai yra vienas kito atžvilgiu simetriškos, bet atvirkštinės struktūros. Taigi, mes įvedam šiokią tokią tvarką ten, kur anksčiau viešpatavo chaosas, be to, tai leidžia mums atskleisti

kai kurias logines operacijas, kurios yra mitinio mąstymo pagrindas.[8] Jau dabar galime išskirti tris tokių operacijų tipus.

Personažas, kuris amerikiečių mitologijoje paprastai vadinamas *trickster* (apgavikas), ilgai buvo mįslė. Kaip paaiškinti, kad beveik visoje Šiaurės Amerikoje šis vaidmuo atitenka kojotui arba varnui? Tokio pasirinkimo priežastis paaiškės, jei pripažinsime, kad mitinis mąstymas operuoja tam tikromis priešpriešomis ir stengiasi jas įveikti tolydine mediacija. Sakysim, du nariai, tarp kurių, atrodytų, nėra jokių perėjimo jungčių, iš pradžių pakeičiami dviem ekvivalentiškais nariais, kurie numato dar vieną, tarpinį narį. Po to vienas iš kraštutinių ir tarpinis narys savo ruožtu pakeičiami nauja triada ir taip toliau. Taip gaunama štai tokio tipo mediacinė struktūra:

PRADINĖ PORA	PIRMOJI TRIADA	ANTROJI TRIADA
Gyvenimas		
	Žemdirbystė	
		Žolėdžiai
		Mintantys dvėseliena
	Medžioklė	
		Grobuonys
	Karas	
Mirtis		

Ši struktūra grindžiama tokiu samprotavimu: mintantys dvėseliena elgiasi kaip grobuonys (jie minta gyvuliniu maistu), bet kartu ir kaip žolėdžiai (jie nežudo tų, kuriais minta). Pueblo genties indėnai, kuriems žemdirbystė „reiškia daugiau" nei medžioklė, samprotauja kiek kitaip: varnas sodui – tas pat, kas grobuonis žolėdžiui. Bet čia jau galima žolėdžius laikyti ir mediatoriais: iš tiesų jie yra tarsi augalų rinkėjai (vegetarai) ir drauge gyvulinis maistas kitiems, nors patys nemedžioja. Taip atsiranda pirmo, antro, trečio ir t.t. laipsnio mediatoriai, nes iš bet kurio nario opozicijos ir koreliacijos keliu galima išvesti paskesnį.

Tokia operacijų seka akivaizdi prerijų indėnų mitologijoje ir iš jos galima sudaryti tokią seriją:

Mediatorius (nesėkmingas) tarp dangaus ir žemės:
(„Žvaigždžių vyro" – „*Star-husband's*" – žmona)

8. Apie dar vieną šito metodo panaudojimo atvejį žr. mūsų studiją „Four Winnebago Myths", in *Culture and History. Essays in Honor of Paul Radin*, New York, 1960.

Heterogeninė mediatorių pora:
(senelė / anūkas)

Pusiau homogeninė mediatorių pora:
↓ (indėnų vigvamo berniukas – *„Lodge-Boy"* / išvarytasis – *„Thrown-away"*)

O pueblo (zuni) mituose atitinkama serija bus tokia:

Mediatorius (sėkmingas) tarp dangaus ir žemės:
(Poshayianki)

Pusiau homogeninė mediatorių pora:
(Uyuyewi ir Matsailema)

Homogeninė mediatorių pora:
↓ (abu Ahaiyuta)

To paties tipo koreliacijos gali pasirodyti ir horizontalioje ašyje (tai tinka net ir lingvistinei plotmei: įvairios šaknies *pose* reikšmės teva genties kalboje, kaip tai nurodo Parsonsas: kojotas, rūkas, skalpas ir t.t.). Kojotas (mintantis dvėseliena) yra tarpininkas tarp žolėdžių ir mėsėdžių, *kaip* kad rūkas tarp dangaus ir žemės, *kaip* kad skalpas tarp karo ir žemdirbystės (skalpas – karo „derlius"), *kaip* kad raugė (toks augalas) tarp laukinių ir kultūrinių augalų (panašiai kaip piktžolė ji stelbia kultūrinius augalus), *kaip* kad drabužiai tarp „gamtos" ir „kultūros", *kaip* kad šiukšlės tarp gyvenvietės ir brūzgynų, *kaip* kad pelenai (ir suodžiai) tarp židinio (ant žemės) ir stogo (dangaus skliauto įvaizdis). Ši mediatorių grandinė, jei galima ją taip pavadinti, sudaro seriją loginių artikuliacijų, kurios padeda spręsti įvairias mitologijos problemas: kodėl, pavyzdžiui, rasos dievas yra kartu ir gyvūnų šeimininkas; kodėl brangių drabužių dievas pasirodo kaip vyriškos giminės Pelenė (*Ash-boy*, berniukas-Pelenis), kodėl iš skalpų atsiranda rasa, kodėl Žvėrių Motina siejama su rauge ir pan.

Bet galbūt šitaip mes prieiname universalų juslinės patirties duomenų sisteminimo būdą? Palyginkime prancūzų *nielle* (raugė) su lotynų *nebula* (rūkas); atkreipkime dėmesį į Europoje egzistuojantį tikėjimą, jog laimę atneša seni daiktai (pvz., nunešioti batai), pelenai ir suodžiai (paprotys bučiuoti kaminkrėtį); palyginkime

amerikiečių *Ash-boy* ciklą su indoeuropiečių pasakomis apie Pelenę. Abu personažai yra falinės figūros (mediatoriai tarp lyčių), rasos ir laukinių žvėrių šeimininkai, abu puošniai rengiasi ir abu yra socialiniai mediatoriai (santuokinis ryšys tarp kilmingųjų ir prasčiokų, tarp turtingų ir vargšų). Įrodyti, kad šis paralelizmas yra skolinys (kaip kartais buvo mėginama daryti), neįmanoma, kadangi pasakojimai apie *Ash-boy* ir Pelenę yra simetriški ir inversiški vienas kito atžvilgiu net smulkiausiose detalėse, tuo tarpu tas pasakojimas apie Pelenę, kurį Amerika iš tikrųjų pasiskolino (plg. zuni genties pasaką apie *kalakutų piemenaitę*), visais atžvilgiais yra lygiagretus prototipui. Tuo remdamiesi galime sudaryti lentelę nr. 4.

Taigi, kaip *Ash-boy* ir Pelenė, *triksteris* yra mediatorius, ir ši funkcija atliepia dvilypei jo prigimčiai, kurią jis privalo įveikti. Štai iš kur atsiranda dviprasmiškas ir prieštaringas jo charakteris.

Tačiau *triksteris* – ne vienintelė galima mediacijos formulė. Kai kurie mitai tarsi tam ir sukurti, kad visiems pademonstruotų visus įmanomus perėjimo nuo dualizmo prie vienovės būdus.

Palyginę visus zuni genties atsiradimo mito variantus, galime aptikti sistemingą mediacinių funkcijų seriją, kurioje kiekvienas narys opozicijų ir koreliacijų keliu išvedamas iš anksčiau einančiojo:

mesijas > dioskūrai > triksteris > dvilytė būtybė > kraujo giminaičiai >
> sutuoktiniai > senelė anūkas > 4 narių grupė > triada

Lentelė nr. 4

	EUROPA	AMERIKA
Lytis	moteriška	vyriška
Šeima	dviguba šeima (tėvas vedęs antrą kartą)	be šeimos (našlaitis)
Išvaizda	graži mergaitė	bjaurus berniukas
Požiūris	niekas jos nemyli	meilė be atsako
Transformacija	apsirengia gražiais drabužiais, padedant antgamtinėms jėgoms	nusikrato savo bjaurios išvaizdos, padedant antgamtinėms jėgoms

Cushingo versijoje šį dialektinį judėjimą lydi perėjimas nuo erdvės (mediacija tarp dangaus ir žemės) prie laiko matmens (mediacija tarp vasaros ir žiemos, kitaip tariant, tarp gimimo ir mirties). Tačiau, nors perėjimas ir vyksta nuo erdvės prie laiko, paskutinioji formulė (triada) vėl įveda erdvės dimensiją, nes triadą čia sudaro dioskūrų pora, pasirodanti *tuo pat metu* su mesiju. Ir atvirkščiai, jei pradinė formulė išreiškiama erdvės terminais (dangus ir žemė), laiko sąvoka vis tiek numanoma: mesijas maldauja, *po to* dioskūrai nusileidžia iš dangaus. Taigi matome, kad loginė mito konstrukcija numato dvigubą funkcijų sukeitimą. Prie to mes dar grįšime, apžvelgę dar vieną operacijų tipą.

Nustačius dvilypį *triksterio* charakterį, galima paaiškinti dar vieną kitų mitinių būtybių bruožą. Mes turime omeny dvilypę tos pačios dievybės prigimtį: priklausomai nuo aplinkybių ji tai geradarė, tai piktadarė. Palyginus hopi genties mito, pagrindžiančio Shalako ritualą, variantus, pasirodo, kad juos galima sudėstyti į tokią struktūrą:

(Masauwû : x) ≡ (Muyingwû : Masauwû) ≡ (Shalako : Muyingwû) ≡ (y : Masauwû)

kur *x* ir *y* atitinka nemotyvuotas reikšmes, kurias tačiau reikia postuluoti, kad būtų apibrėžtos dvi „kraštutinės" versijos. Iš tiesų, šiose versijose, kai dievas Masauwû pasirodo vienas, o ne kartu su kokiu nors kitu dievu (2 versija) ar net nepasirodo išvis (3 versija), jam tenka vis dėlto gana santykinės funkcijos. Pirmojoje versijoje Masauwû (vienas) padeda žmonėms, tačiau ne viskuo; ketvirtoje versijoje jis priešiškas žmonėms, bet galėtų būti dar priešiškesnis. Vadinasi, jo vaidmuo apibrėžtas – ar bent jau tai numanoma – lyginant su kitais galimais, bet neapibrėžtais vaidmenimis, kuriuos formulėje atitinka *x* ir *y* reikšmės. Antrojoje versijoje, atvirkščiai, Muyingwû yra paslaugesnis nei Masauwû, kaip ir trečiojoje versijoje Shalako labiau linkęs padėti nei Muyingwû.

Galima sudaryti seriją, formaliai analogišką panašaus keresane genties mito versijai:

(Poshaiyanki : x) ≡ (Lea : Poshaiyanki) ≡ (Poshaiyanki : Tiamoni) ≡ (y : Poshaiyanki)

Šio tipo struktūra ypač verta dėmesio, nes sociologai ją yra aptikę dviejose kitose srityse: vištinių ir kitų gyvūnų (*pecking-order*)

subordinacijos santykiuose bei giminystės sistemose; ją mes pavadinome *bendraisiais mainais*. Išskirdami šitokią struktūrą trečiame – mitinio mąstymo – plane, turime vilties atskleisti tikrąjį jos vaidmenį socialiniame gyvenime ir pateikti bendresnę jos teorinę interpretaciją.

Pagaliau jei pavyktų surikiuoti visą seriją variantų, suteikiant jai perstatinių grupės formą, galima tikėtis, jog pavyks nustatyti tos grupės dėsnį, tenkinantis, tiesa, labai apytikriais formulavimais. Kad ir kaip būtų tikslinama bei modifikuojama žemiau pateikiama formulė, jau dabar, atrodo, yra įrodyta, kad kiekvieną mitą (suprantamą kaip jo variantų visumą) galima redukuoti į tokio tipo kanoninį santykį:

$$F_x(a) : F_y(b) \equiv F_x(b) : F_{a-1}(y)$$

Kadangi du nariai, *a* ir *b*, yra pateikti tuo pačiu metu, lygiai kaip ir dvi šių narių funkcijos, *x* ir *y*, manome, kad tarp dviejų situacijų yra ekvivalentiškumo ryšys; šias situacijas apibūdina atitinkamai *narių* ir *santykių* inversija, kai yra patenkinamos dvi sąlygos: 1) jei vienas iš narių gali būti pakeistas priešingu (*a* ir *a–1*); 2) jeigu atitinkamai tuo pat metu galima įvykdyti inversiją tarp dviejų elementų (*y* ir *a*) *funkcijos reikšmės* ir *nario reikšmės*.

Pateiktoji formulė įgis prasmę, jei prisiminsime, kad, pasak Freudo, individualaus mito, kuris yra neurozės pamatas, atsiradimui būtinos dvi traumos (o ne viena, kaip dažnai buvo manoma). Pamėginus pritaikyti formulę šių traumų analizei (tarus, kad jos patenkina abi anksčiau minėtas sąlygas), tikriausiai bus galima pateikti tikslesnę ir griežtesnę mito genetinio dėsnio formuluotę. Galimas daiktas, kad mums pavyks paraleliai išplėtoti sociologinį bei psichologinį mitinio mąstymo tyrinėjimą, ir netgi, kaip tai daroma laboratorijoje, patikrinti darbines hipotezes eksperimentais.

Gaila, kad šiuo metu mokslinio darbo sąlygos Prancūzijoje tokios nestabilios, jog neįmanoma toliau šio darbo tęsti. Mitų tekstų yra gausybė. Jų analizė, išskaidant į sudedamuosius vienetus, reikalauja kolektyvinio darbo ir specialaus techninio personalo. Vieno vidutinio varianto analizei reikia kelių šimtų kortelių, o tinkamam jų išdėstymui stulpeliais ir eilėmis reikalingos specialios lentynos,

apytikriai 2 m x 1, 50 m, su dėžutėmis, į kurias galima būtų įvairiai dėlioti ir perdėlioti korteles. O norint palyginti kelis variantus ir tirti trimačius modelius, prireikia tiek tokių lentynų, kiek yra variantų, ir tiek erdvės, kad galima būtų jas laisvai perstatinėti. Pagaliau, jei nagrinėjama sistema pareikalaus daugiau nei trijų matavimų (o tai, kaip mes minėjome anksčiau, gali greitai įvykti), tektų griebtis perforuotų kortelių ir mašininio apdorojimo. Šiuo metu, nesitikint gauti reikiamų gamybinių erdvių, kad galėtų dirbti bent vienas tyrinėtojų kolektyvas, mes pasitenkinsime straipsnio pabaigai pateikdami trejetą pastabų.

Pirma, mums dažnai kildavo klausimas, kodėl mituose ir apskritai sakytinėje literatūroje taip dažnai kokia nors sekvencija pakartojama du, tris ar net keturis kartus. Priėmus mūsų hipotezę, atsakymas būtų labai paprastas. Specifinė pakartojimo funkcija yra atskleisti mito struktūrą. Iš tikrųjų mes parodėme, kad mitą apibūdinanti sinchroninė-diachroninė struktūra leidžia išdėstyti jo elementus diachroninėmis sekvencijomis (eilutės mūsų lentelėse), kurias reikia skaityti sinchroniškai (stulpeliai). Taigi kiekvieno mito struktūra yra sluoksninė, ji pasirodo paviršiuje, jeigu taip galima pasakyti, tuo pakartojimu ir reiškiasi jo dėka.

Tačiau (tai antroji pastaba) sluoksniai niekada nebūna visiškai identiški. Jei tiesa, jog mito tikslas – pateikti loginį modelį, kad būtų išspręstas tam tikras prieštaravimas (tai neišsprendžiama užduotis, jei prieštaravimas realus), tuomet atsiranda teoriškai begalinis sluoksnių skaičius, kurių kiekvienas truputį skirsis nuo ankstesnio. Mitas vystysis tarsi spirale tol, kol išseks jį pagimdęs intelektualinis impulsas. Tad mito *augimas* yra tolydus, priešingai *struktūrai*, kuri yra diskretinė. Jei mums bus leista pateikti rizikingą pavyzdį, mitas – tai žodinis padaras, kurio vieta kalbėjime gali būti palyginta su kristalų vieta fizinių reiškinių pasaulyje. Būdamas susijęs su *kalba* iš vienos pusės, ir su *kalbėjimu* – iš kitos, mitas iš tiesų panėši į kristalą – tarpinį objektą tarp statiškos molekulių sumos ir idealios molekulinės struktūros.

Ir pagaliau trečia: sociologai „primityviosios" mąstysenos ir mokslinio mąstymo ryšių problemą išsprendė nustatę kokybinius žmogaus proto reiškimosi būdų skirtumus vienu ir kitu atveju.

Tačiau jie neabejojo tuo, kad abiem atvejais yra mąstomi tie patys objektai.

Iš to, ką pasakėme, galima padaryti kitokią išvadą. Mitinio mąstymo logika, mūsų manymu, tokia pat reikli, kaip ir ta, kuria remiasi pozityvus mąstymas ir iš esmės mažai kuo nuo jo skiriasi. Nes skirtumą lemia ne tiek intelektualinių operacijų kokybė, kiek dalykų, kurie yra šių operacijų objektas, prigimtis. Beje, technologai jau seniai pastebėjo tai savo srityje: geležinis kirvis ne todėl geresnis už akmeninį, kad „geriau padarytas". Jie abu padaryti gerai, bet geležis nėra akmuo.

Galbūt kada nors mes suprasime, kad mitinio ir mokslinio mąstymo logika yra ta pati ir kad žmogus visada mąstė taip pat gerai. Progresas – jei šiuo atveju šis žodis tinka – įvyko ne mąstyme, bet pasaulyje, kuriame gyveno žmonija, apdovanota nelygstamu gebėjimu mąstyti ir per visą ilgą savo istoriją nuolatos susidurdama su vis naujais objektais.

Versta iš „The Structural Study of Myth", *Journal of American Folklore*, t. 78, nr. 270, 1955 spalis–gruodis, p. 428–444.

Edmund Leach

MITO STRUKTŪRA

Claude'o Lévi-Strausso mito teorija žāvi beveik taip pat, kaip ir Sigmundo Freudo sapnų interpretacijos teorija, bet pasižymi ir tokiais pat trūkumais. Pirmas susitikimas su Freudu paprastai priverčia juo patikėti. Viskas taip sklandu, kad tiesiog negali būti neteisinga. Bet paskui pradedi abejoti. O jeigu visi Freudo argumentai apie simbolių asociacijas, apie sąmonės, dar-ne-sąmonės ir pasąmonės klodus yra absoliučiai klaidingi – ar įmanoma kaip nors tai įrodyti? Ir jei atsakai į šį klausimą „ne", tuomet turi paklausti savęs, ar psichoanalitiniai argumentai apie simbolių formavimąsi ir laisvas asociacijas yra tik įmantrūs postringavimai, ar kas nors daugiau.

Lévi-Strausso diskusijos apie mito struktūrą yra išties įmantrūs postringavimai. O ar jose slypi kas nors daugiau, dar reikėtų pažiūrėti.

Tikslaus mito apibrėžimo nėra. Kai kurie žmonės šiuo žodžiu vadina pramanytą istoriją – pasakojimą apie praeitį, kurią žinome buvus ne tokią. Pasakyti, kad įvykis „mitinis", yra tolygu pasakyti, kad jo apskritai nebuvo. Teologinis šio žodžio vartojimas gerokai skiriasi: mitas – tai religinių paslapčių formuluotė – „neapčiuopiamos realybės nusakymas per apčiuopiamus reiškinius"[1]. Toks apibrėžimas artimas įprastam antropologų požiūriui, kad „mitas yra šventa pasaka".

1. J. Schniewind, „A reply to Bultmann", in *Kerygma and Myth*, sudarė H.W. Bartsch, London, 1953, p. 47.

Jei sutiksime su pastaruoju apibrėžimu, tai skiriamoji mito savybė bus ne tai, kad mitas yra netiesa, o tai, kad jis yra pranašiška tiesa tiems, kurie tiki, ir tik pasaka tiems, kurie netiki. Atskyrimas, esą istorija – tiesa, o mitas – prasimanymai, yra gana sąlygiškas. Beveik visos žmonių bendruomenės turi pasakojimų apie savo praeitį. Pràdedama, kaip ir Biblijoje, nuo pasaulio sukūrimo. Ši istorija neišvengiamai „mitinė" – bet kuria šio žodžio prasme. Tačiau po pasakojimo apie pasaulio sukūrimą seka legendos apie kultūros herojų žygdarbius (pvz., karaliaus Dovydo ir karaliaus Saliamono), kurios *galėjo* turėti *šiokį tokį* istorinį pagrindą. Po to jau pasakojama apie įvykius, kurie visiems žinomi kaip „tikri, istoriniai", nes yra užfiksuoti ir kituose šaltiniuose. Krikščionių Naujasis Testamentas, viena vertus, yra istorija, kita vertus – mitas. Ir būtų pernelyg drąsu mėginti griežtai juos atskirti.

Lévi-Straussas išvengė minėtos mito ir istorijos problemos, nukreipdamas dėmesį į „bendruomenes be istorijos", t.y. į tokias kaip Australijos aborigenai ir Brazilijos gentys, kurios savo bendruomenę įsivaizduoja nekintančią, o dabartį suvokia kaip tiesioginę praeities tąsą. Lévi-Strausso manymu, mitas neturi fiksuoto laiko, tačiau turi tam tikrų bendrų bruožų su sapnais ir pasakomis. Svarbiausia, kad beveik išnyksta skirtumas tarp gamtos ir kultūros, valdąs įprastinį žmonių patyrimą. Lévi-Strausso mite žmonės bendrauja arba tuokiasi su gyvūnais, gyvena jūroje arba danguje, o magiški žygdarbiai jiems yra savaime suprantamas dalykas.

Čia, kaip ir kituose tyrinėjimuose, Lévi-Straussas bando atskleisti „nesąmoningą kolektyvinių fenomenų prigimtį"[2]. Kaip ir Freudas, jis siekia apčiuopti universalius žmogaus minties formavimosi principus. Tie universalieji principai (jeigu jie egzistuoja) veikia tiek mūsų, tiek ir Pietų Amerikos indėnų mąstymą. Bet kultūrinis mūsų išprusimas, kurį įgijome gyvendami aukštos technologijos visuomenėje ir lankydami mokyklas bei universitetus, uždengė pirmykštę logiką įvairia specialiąja logika, reikalinga gyventi dirbtinėmis mūsų socialinės aplinkos sąlygomis. Norėdami prasiskverbti iki pirmykštės universaliosios logikos neiškreipta jos forma, turime ištirti

2. *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1958, p. 18.

pirmykščių, technikos progreso nepaveiktų tautų (tokių, kaip Pietų Amerikos indėnai) mąstymo procesus. Mito studijos – vienas iš būdų šiam tikslui pasiekti.

Net jei priimsime prielaidą, kad egzistuoja tam tikra universali neracionalaus pobūdžio įgimta logika, bendra visai žmonijai ir labiausiai išryškėjanti pirmykštėje mitologijoje, vis tiek susidursime su daugybe metodologinių sunkumų. Mitologija (Lévi-Strausso supratimu) prasideda kaip žodinė tradicija, susijusi su religiniu ritualu. Pačios pasakos, sekamos egzotiškomis kalbomis, dažniausiai yra nepaprastai ilgos. O Lévi-Straussui ar bet kuriam kitam tyrinėtojui jos tampa prieinamos tik užrašytos, sutrumpintos ir išverstos į kurią nors iš žinomų Europos kalbų. Tokiu būdu jos visiškai atitrūksta nuo pradinio religinio konteksto. Taip atsitinka tiek pasakojimams, kuriuos Lévi-Straussas aptaria savo daugiatomiame veikale *Mitologiques,* tiek ir Graikijos, Romos bei senosios Skandinavijos mitams, kuriuos mes šiek tiek geriau pažįstame. Tačiau Lévi-Straussas tvirtina, kad šie pasakojimai atseit išlaikę tas esmines kadaise turėtas struktūras. Todėl tinkamas šių sumenkusių pasakojimų gretinimas vis tiek turįs atskleisti esmines universalios pirmykštės, neracionalios logikos savybes.

Tokį abejotiną teiginį galime patikrinti tik konkrečiomis procedūromis. Jeigu, taikydami Lévi-Strausso metodą autentiškos antropologinės medžiagos analizei, sugebėsime įžvelgti tai, ko nematėme anksčiau, ir jeigu ta įžvalga padės susieti etnografinius faktus, kurių panašumo iš pirmo žvilgsnio nepastebėjome, tuomet galime manyti, kad ši metodika yra verta dėmesio. Norėčiau iš karto pasakyti, kad daugeliu atvejų ją taikyti iš tiesų apsimoka.

Problema, kaip ją mato Lévi-Straussas, yra maždaug tokia. Paėmus bet kurį mitologinių pasakojimų rinkinį, iš pirmo žvilgsnio susidarys įspūdis, kad čia susipynę daugybė kasdieninių įvykių ir vis pasikartojančių elementarių temų: brolio ir sesers arba motinos ir sūnaus kraujomaiša, tėvažudystė ir brolžudystė, kanibalizmas... Lévi-Straussas teigia, kad už akivaizdžios pasakojimo prasmės turi slypėti ir kita – ne-prasmė (žr. p. 32, viršuje) – užkoduota informacija. Kitaip tariant, jis drauge su Freudu mano, kad mitas yra kolektyvinės fantazijos rūšis ir turėtų būti įmanoma atskleisti jo slaptąją reikšmę.

Lévi-Strausso idėjos apie kodo prigimtį ir apie galimus interpretacijos būdus turi keletą išeities taškų.

Pirmiausia, jis remiasi Freudu: mitai išreiškia nesąmoningus troškimus, kurie kokiu nors būdu prieštarauja sąmoningam patyrimui. Pirmykštėse tautose politinės sistemos perimamumas priklauso nuo nuolat atnaujinamos sąjungos tarp mažų giminingų grupių. Tokios sąjungos kuriamos ir sutvirtinamos, dovanojant moteris: tėvai atiduoda savo dukras, broliai – seseris. Bet jeigu vyrai privalo atiduoti savo moteris dėl socialinių ir politinių tikslų, jiems tenka atsisakyti ir seksualinių ryšių su jomis. Todėl kraujomaiša ir egzogamija yra dvi tos pačios monetos pusės, o kraujomaišos tabu (seksualinio elgesio taisyklė) yra kertinis visuomenės gyvenimo akmuo (socialinių ir politinių santykių struktūra). Šis moralinis principas leidžia įsivaizduoti, kad „Pirmojo Žmogaus" žmona turėjo būti ne jo sesuo. Tačiau tokiu atveju bet kuris pasakojimas apie „Pirmąjį Vyrą" arba „Pirmąją Moterį" logiškai prieštarauja pats sau: juk jeigu jie abu buvo brolis ir sesuo, tai mes visi esame pirmykštės kraujomaišos palikuonys, o jeigu jie buvo sukurti atskirai, tai tik vienas iš jų galėjo būti pirmasis žmogus, o antras tam tikra prasme turėjo būti ne žmogus. Taigi ir biblinė Ieva buvo iš vieno kūno su Adomu, ir jų santykiai buvo kraujomaiša. O nebiblinė Lilita buvo demonas!

Kitas panašus prieštaravimas yra tas, kad gyvenimo sąvoka reikalauja mirties sąvokos. Gyvas padaras nėra miręs, o miręs – nėra gyvas. Tačiau religija siekia atskirti šias glaudžiai susijusias sąvokas, ir mes turime mitus, aiškinančius mirties *kilmę* arba vaizduojančius ją kaip „vartus į amžinąjį gyvenimą". Lévi-Straussas tvirtino, kad tyrinėdami universaliausius pirmykštės mitologijos aspektus, mes nuolat pastebime, jog slaptasis mitų turinys yra bandymas išspręsti minėtus trikdančius prieštaravimus. Mitologijos pasikartojimai ir „išsisukinėjimai" taip užtemdo esmę, kad neišsprendžiami loginiai prieštaravimai dingsta iš akių netgi tada, kai jie yra akivaizdūs. Savo studijoje „La Geste d'Asdiwal", kuri daugeliui skaitytojų iš visų Lévi-Strausso mito analizės darbų patinka labiausiai, jis daro išvadą:

> Visi paradoksai, kuriuos pirmykštis mąstymas aptinka pačiose įvairiausiose srityse: geografinėje, ekonominėje, sociologinėje ir net kosmologinėje, galiausiai yra suvedami į ne tokį akivaizdų, užtat apčiuopiamą

paradoksą, kurį nesėkmingai mėginama išspręsti vedybomis su pussesere iš motinos pusės. Bet mūsų mitai *pripažįsta* šią nesėkmę, ir kaip tik čia glūdi jų funkcija.[3]

Tačiau šis „pripažinimas" yra sudėtingas dalykas, ir net Lévi-Straussui tenka dviejuose puslapiuose įrodinėti, kad įtikintų skaitytoją (jau susipažinusį su visa reikalinga medžiaga), jog mitai iš tiesų sako būtent tai.

Antras svarbus Lévi-Strausso teorijos šaltinis yra bendroji informacijos teorija. Mitas nėra tik pasaka, jis yra tam tikras pranešimas. Reikia pripažinti, kad nėra labai aišku, kas tą pranešimą siunčia, bet užtat aišku, kas jį priima. Nauji bendruomenės nariai, pirmą kartą išgirdę mitą, yra perteikėjų supažindinami su tradicija, kuri, kaip tikima, yra perduota seniai mirusių protėvių. Tarkime, kad protėviai (A) yra „siuntėjai", o dabartinė karta (B) – „priėmėjai".

Dabar įsivaizduokime, kad individas A bando perduoti pranešimą draugui B, kuris yra labai toli ir jo beveik negirdi, be to, komunikacijai dar trukdo įvairūs trikdžiai – vėjas, pravažiuojančių mašinų ūžesys ir t. t. Ką darys A? Jei jis sumanus, tai nepasitenkins išrėkdamas savo žinią tik vieną kartą, – jis šauks keletą kartų, formuluodamas pranešimą vis kitais žodžiais ir palydėdamas juos vizualiniais ženklais. Gavėjas B greičiausiai kiekvieną pranešimą supras truputį klaidingai, bet, sudėjus viską drauge, perteklius ir visi sutapimai bei prieštaringumai leis pakankamai aiškiai suvokti, kas „iš tiesų" buvo pasakyta.

Tarkime, kad perduodamas pranešimas susideda iš 8 elementų ir kad kas kartą, kai A šaukia B, pašaliniai trikdžiai užgožia vis kitas pranešimo dalis. Tuomet gavėjo B priimtas pranešimas susidės iš „akordų" serijų, panašiai kaip orkestro partitūroje:

1	2		4			7	8
	2	3	4		6		8
1			4	5		7	8
1	2			5		7	
		3	4	5	6		8

3. „La Geste d'Asdiwal", *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, Section des sciences religieuses, 1958–1959, Paris, p. 27–28.

Lévi-Straussas teigia, kad mitologija, kaip visuma, sudaro panašią „orkestro partitūrą". Vyresnių visuomenės narių kolektyvas per savo religines institucijas nesąmoningai perduoda jaunesnei kartai pagrindinį pranešimą, kuris geriau išryškėja „partitūroje" nei atskirame mite.

Daugelis tradiciškesnių anglų ir amerikiečių socioantropologų – funkcionalistai, kuriuos Lévi-Straussas taip kritikuoja, – ligi čia jam pritaria, bet jiems nepatinka tai, kad jis ignoruoja kultūrines erdvės ir laiko ribas.

Studijoje „La Geste d'Asdiwal", kurią jau minėjau, Lévi-Straussas paskiria 40 puslapių vieno mitų komplekso, tiksliai lokalizuoto konkrečiame kultūriniame regione, analizei, ir gautas rezultatas iš tiesų nuostabus. Tačiau kai jis, panašiai kaip Frazeris, klaidžioja po viso pasaulio etnografijas, rankiodamas atsitiktines papročių ir tradicijų detales, kurios, jo nuomone, sudaro vieningą, žmogaus mąstymui įgimtą idėją, daugelis britų pasekėjų atsimeta nuo jo. Štai būdingas pavyzdys:

> Kaip senovės Kinijoje ir tam tikrose Amerikos indėnų bendruomenėse, dar neseniai ir Europoje buvo paprotys rituališkai užgesinti namų židinį, o paskui jį vėl įkurti, prieš tai pasninkavus ir žvanginus tamsos instrumentais (*instruments des tenèbres*).[4]

„Tamsos instrumentų" sąvoka atsirado XII amžiaus Europoje, kai buvo paprotys tarp Didžiojo Penktadienio ir Velykų išvakarių neskambinti bažnyčių varpais. Vietoj jų triukšmą keldavo įvairiausiais kitais prietaisais, kurių žvangesys turėjo priminti sukrečiančius stebuklus ir siaubą keliančius garsus, lydėjusius Kristaus mirtį.[5] Pateiktoje citatoje Lévi-Straussas labai išplėtė šį krikščioniškosios viduramžių Europos reiškinį, priskirdamas jam bet kokius muzikos instrumentus žyminčius ritualo pradžią ar pabaigą. Toliau jis atkreipia dėmesį, kad tokie signalai naudojami įvairiose situacijose, kai žibintai ir laužai būdavo užgesinami ir vėl uždegami pasninko periodo pradžioje ir pabaigoje. Galiausiai jis vėl grįžta į Europą ir pareiškia, kad „tamsos instrumentai" naudojami pastarajame

4. *Mitologiques II: Du miel aux cendres*, Paris, 1966, p. 351.
5. Ibid., p. 348.

kontekste. Susidaro užburtas ratas, kadangi universalų „tamsos instrumentų" ir pasninko ryšį iš anksto numato vartojami terminai.

Daugeliui esminių visų trijų išspausdintų *Mitologiques* tomų dalių galima būtų padaryti šitokių priekaištų, ir, atvirai kalbant, ši didžiulė Amerikos mitologijos apžvalga, 1300 puslapių mininti net 528 įvairius pasakojimus, vis labiau linksta išsigimti į šiuolaikinę „Aukso šaką" ir turi visus metodologinius defektus, kuriuos galima nuspėti iš tokio palyginimo. Aišku, Lévi-Straussas gerai supranta, kad šiuo aspektu jis gali būti kritikuojamas, todėl knygoje *Mitologique III*[6] jis bando pagrįsti stulbinantį teiginį, kad Tukunos mitas, kurio „neįmanoma interpretuoti" vietiniame Pietų Amerikos kontekste, tampa suprantamas, palyginus jį su Šiaurės Amerikos mitų „paradigmatine sistema". Man regis, tokiais argumentais galima įtikinti tik pačius nekritiškiausius gerbėjus. Vis dėlto struktūrinė mito analizė yra verta rimto dėmesio. Ką reiškia šis terminas?

Pamėginsiu paaiškinti tai pavyzdžiais, bet pirma norėčiau pabrėžti du įvadinius dalykus. Pirma, išsami metodo analizė reikalauja daug vietos, mano schematiški pavyzdžiai neapima metodikos subtilybių. Antra, Lévi-Strausso metodas nėra visiškai naujas. A.M. Hocartas ir lordas Raglanas Anglijoje jau daugiau nei prieš 40 metų bandė eiti šia kryptimi, kaip ir rusų folkloristas Vladimiras Proppas.[7] Šiek tiek vėliau George'as Dumézilis, vienas iš vyresnių Lévi-Strausso Collège de France kolegų, ėmė plėtoti idėjas, daugeliu atžvilgių lygiagrečias Lévi-Strausso idėjoms, bet pastarasis žymiai toliau nei kiti pastūmėjo savo teorinę analizę.

Pirmajame esė šia tema[8] kaip vieną iš pavyzdžių jis naudoja labai sutrumpintą Edipo mito struktūros analizę. Tai vienas iš nedaugelio atvejų, kai jis pritaikė savo metodą mitui, kuris neblogai žinomas anglų ir amerikiečių skaitytojams, todėl pradėkime nuo jo. Toliau aš pakankamai nuosekliai seksiu Lévi-Straussu, šį tą pakeisdamas tik ten, kur jo argumentai atrodo ypač migloti.

6. *Mitologiques III: L'origine des manières de table*, Paris, 1968, p. 11–12.
7. Žr. Cl. Lévi-Strauss, „La Structure et la forme. Reflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp", *Cahiers de l'institut des Sciences économiques appliquées*, Paris, 1960.
8. „The Structural Study of Myth", *Journal of American Folklore*, t. 68, nr. 270, 1955.

Pirmiausia, jis teigia, kad mitą (bet kokį mitą) galima lengvai išskaidyti į segmentus arba įvykius ir kad kiekvienas, žinantis pasakojimą, sutiks dėl to, kokie tie įvykiai yra. Įvykiai visuomet susiję su „santykiais“ tarp atskirų pasakojimo veikėjų arba atskirų individų „padėtimi“. Kaip tik į šiuos „santykius“ bei „padėtis“ ir turime sutelkti dėmesį; atskiri veikėjai gali keistis.

Konkrečiu Edipo mito atveju Lévi-Straussas išskiria tokius sintagmatinės grandies segmentus:

(i) „Kadmas ieško savo sesers Europės, kurią pagrobė Dzeusas.“

(ii) „Kadmas užmuša drakoną.“

(iii) „Spartai (žmonės, atsiradę iš pasėtų drakono dantų), žudo vienas kitą.“

(iv) „Edipas nužudo savo tėvą Lają.“

(v) „Edipas užmuša Sfinksą“ (iš tiesų pasakojime Sfinksas nusižudo pats, kai Edipas įmena mįslę).

(vi) „Edipas veda savo motiną Jokastę.“

(vii) „Eteoklis nužudo savo brolį Polineiką.“

(viii) „Antigonė, nepaisydama draudimo, palaidoja savo brolį Polineiką.“

Be to, Lévi-Straussas atkreipia mūsų dėmesį į trijų vardų keistumą:

(ix) Labdakas – Lajo tėvas – = „Šlubis“.
(x) Lajas – Edipo tėvas – = „Kairys“.
(xi) Edipas = „Sutintakojis“.

Lévi-Straussas pripažįsta, kad šių herojų bei įvykių pasirinkimas tam tikru mastu yra sutartinis dalykas, bet drauge jis teigia, kad, jei pridurtume daugiau įvykių, jie būtų tik variacijos tų, kuriuos jau turime. Tai visiškai teisinga. Pavyzdžiui: Edipo užduotis yra užmušti Sfinksą; jis tai padaro, įmindamas mįslę. Atsakymas, kaip liudijama, buvo toks: „Vaikas suauga, o paskui pasensta.“ Tuomet Sfinksas nusižudo. Tada Edipas („suaugęs vaikas“) veda savo motiną Jokastę. Kai Edipas įmena ir šią mįslę, Jokastė nusižudo, o Edipas išsiduria sau akis ir tampa seniu. Lygiai taip pat, jei pasektume Antigonės likimą, pastebėtume, kad „palaidojusi“ savo

mirusį brolį, nepaisydama savo motinos brolio (Kreonto) draudimo, ji pati yra gyva palaidojama Kreonto. Ji nusižudo; paskui ją nusižudo ir kiti – jos sužadėtinis pusbrolis Haimonas bei Haimono motina Euridikė.

Tačiau kur sustoti? Kita versija teigia, kad Haimoną nužudo Sfinksas; o Antigonė pagimdo Haimonui sūnų, kurį nužudo Kreontas ir t.t.

Taigi laikykimės paties Lévi-Strausso struktūrinės versijos. Jis išskiria vienuolika segmentų ir suskirsto juos į keturis stulpelius:

I	II	III	IV
(i) Kadmas–Europė			
		(ii)Kadmas–drakonas	
	(iii) Spartai		
	(iv) Edipas–Lajas		(ix) Šlubis Labdakas
		(v) Edipas–Sfinksas	(x) Kairys Lajas
(vi) Edipas–Jokastė			
	(vii) Eteoklis–Polineikas		(xi) Sutintakojis Edipas
(viii) Antigonė–Polineikas			

Toliau jis nurodo, kad kiekviename I stulpelio epizode yra ritualinis nusižengimas – kraujomaiša, „giminystės santykių pervertinimas". Tai sudaro priešpriešą II stulpelio epizodams, kuriuose nusižengimai yra brolžudystė/tėvažudystė – „giminystės santykių nuvertinimas". Bendras III stulpelio elementas yra tai, jog žmonės sunaikina nenormalias pabaisas, tuo tarpu IV stulpelyje kalbama apie žmones, kurie patys tam tikru mastu yra nenormalūs. Čia Lévi-Straussas iškelia bendrą prielaidą, pagrįstą plačia lyginamąja Frazerio tipo etnografija:

> Mitologijoje dažnai minima, kad žmonės, gimę iš žemės, tik atsiradę dar nepajėgia vaikščioti arba vaikšto nerangiai. Būtent tokie yra chtoniniai sutvėrimai pueblo... [ir] kwakiutl genčių mitologijose...

Tai, pasak jo, paaiškina keistus vardus (ix, x, xi).

Kad ir kaip ten būtų, svarbi III stulpelio nenormalių pabaisų savybė yra ta, kad jos yra pusiau žmonės, pusiau gyvūnai. Pasakojimas apie pasėtus drakono dantis implikuoja tikėjimą apie autochtoninę žmonių kilmę: spartai gimė iš žemės, be žmogaus pagalbos.

Edipo mite, priešingai, pasakojama, kad jis gimsta ir yra prikaustomas prie žemės (iš čia jo sutinusi koja). Tai reikštų, kad nors ir gimęs iš moters, jis nėra visiškai atskirtas nuo gimtos žemės.

O III stulpelis, kuriame pabaisos nugalimos, pasak Lévi-Strausso, reiškia *autochtoninės žmogaus kilmės paneigimą*, tuo tarpu IV stulpelis nurodo *autochtoninės žmogaus kilmės tvirtumą*. Taigi IV stulpelis prieštarauja III, taip kaip II prieštarauja I!

Remdamiesi tokia pedantiška logika, nustatome lygybę:

I / II :: III / IV

Bet Lévi-Straussas tvirtina, kad čia ne vien tik algebra. Oficialioji graikų teologija teigė, kad žmogus yra autochtoninė būtybė. Pirmasis žmogus buvo pusiau žaltys, jis išaugo iš žemės kaip augalas. Todėl keblumas, kurį būtina išspręsti, yra toks:

Kaip šią teoriją patenkinamai susieti su žinojimu, kad žmonės vis dėlto gimsta iš vyro ir moters sąjungos. Nors akivaizdu, kad problema neišsprendžiama, Edipo mitas siūlo tam tikrą loginį instrumentą, kuris padeda nutiesti tiltą tarp pirminės problemos – gimęs iš vieno ar gimęs iš dviejų, – ir išvestinės problemos: toks gimsta iš tokio ar iš kitokio. Išryškėja tokie atitikmenys: kraujo giminystės santykių pervertinimas priešpriešinamas tų santykių nuvertinimui, kaip ir siekimas atmesti autochtoniškumą – negalėjimui to pasiekti. Praktika gali paneigti teoriją, bet visuomeninis gyvenimas pagrindžia kosmologiją, kadangi pasirodo turįs tokią pačią struktūrą. Vadinasi, kosmologija teisinga.[9]

Tie, kuriems pasirodys, kad visa tai kažkuo primena *Alisą veidrodžių karalystėje*, nedaug klysta. Lewiso Carrollo *alter ego* buvo matematikas, vienas iš specifinės binarinės logikos pradininkų. Ja remiasi tiek Lévi-Strausso teorija, tiek moderni kompiuterinė technologija!

Reikia pripažinti, kad šitaip išnarstyta argumentacija tampa beveik nebesuprantama. Tačiau vis dėlto skaitytojas gali įtarti, kad čia, kaip ir 32 puslapyje, už beprasmybės slypi prasmė. Priežastis, dėl ko Lévi-Straussas toliau netyrinėjo klasikinės graikų mitologijos, turbūt bus ta, kad šie mitai pasiekė mus tokiu nuskurdintu pavidalu,

9. Cituota iš angliškos versijos – *Structural Anthropology*, New York, 1963, London, 1968, p. 216.

kad juose pernelyg mažai parametrų. Pietų Amerikos mitologija, kuri tapo pagrindiniu jo tyrinėjimų lauku, turi kur kas daugiau dimensijų. Pavyzdžiui, čia jis gali parodyti, kad:

1) žmonių santykių sistema, sudaryta giminystės, draugystės ir priešiškumo, seksualinio tinkamumo, abipusės priklausomybės pagrindu, gali tiesiogine arba perkeltine forma atsiskleisti mite, kaip:

2) santykiai tarp skirtingų žmonių, gyvulių, paukščių, roplių, vabzdžių, antgamtinių būtybių klasių;

3) santykiai tarp mitybos aspektų – pavyzdžiui, pasikartojanti kopuliacijos–gimimo ir valgymo–ekskrecijos analogija;

4) santykiai tarp tylos ir garsų – sukeliamų natūraliai (gyvulių riksmai) arba dirbtinai (muzikos instrumentais);

5) santykiai tarp kvapo ir skonio aspektų – malonu/nemalonu; saldu/rūgštu ir t. t.;

6) santykiai tarp gyvulių ir augalų, ypač kaip aprangos ir maisto tiekėjų;

7) santykiai tarp gamtovaizdžio aspektų, metų laikų, klimato ir laiko pakitimų, dangaus kūnų...

arba kaip bet kokios šių sistemų kombinacijos. Pagrindinis jo Pietų Amerikos mitologijos tyrinėjimų tikslas – ne tik parodyti, kad tokia simbolika egzistuoja, nes Freudas ir jo pasekėjai jau bandė tai padaryti, bet ir atskleisti, kad transformacijos vyksta pagal griežtus logikos dėsnius.

Atskleisdamas šią paslėptą logiką, Lévi-Straussas parodo nepaprastą sumanumą, bet jo argumentaciją labai sunku įvertinti, nes ji itin sudėtinga.

Būtų bergždžias darbas mėginti glaustai aptarti bet kurios *Mitologiques* dalies vingrybes. Geriau grįžkime prie Edipo bei jo bendražygių ir pasvarstykime, ką Lévi-Straussas norėdamas būtų galėjęs padaryti su šia palyginti gerai žinoma medžiaga.

Savo straipsnyje, trumpai aptaręs Edipą, jis pažymi, kad:

Kadangi mitą sudaro jo variantų visuma, struktūrinė analizė turėtų aprėpti juos visus. Išanalizavę visus žinomus Tėbų versijos variantus, tokiu pat būdu turėtume apžvelgti ir kitus: pirmiausia pasakojimus apie šalutinę Labdakų giminės liniją, t.y. Agaują, Pentėją ir pačią Jokastę; Tėbų variantus apie Liką, kur Amfionui ir Dzetui tenka miesto įkūrėjų vaidmuo; kitus,

labiau nutolusius variantus, kur pasakojama apie Dionisą (Edipo pusbrolį iš motinos pusės); atėniečių legendas, kuriose Kadmo vaidmenį perima Kekropas. Kiekvienam šių variantų galima sudaryti panašią lentelę, kad būtų įmanoma palyginti ją su kitomis bei patikslinti pagal gautus duomenis...[10]

Aišku, kad to padaryti neįmanoma, nepretenduojant į tokios pat apimties sumanymą, kaip *Mitologiques*, tačiau galima leisti skaitytojui pajusti, kaip skirtingi tokių pasakojimų pavyzdžiai struktūrinės analizės dėka atitinka vienas kitą.

Tyrinėdamas Amerikos mitologiją, Lévi-Straussas anaiptol nesilaiko tos metodologinės programos, kurią nubrėžė savo straipsnyje, ir, man regis, kad jei jis kada grįžtų į klasikinės mitologijos „žaidimų aikštelę", tai visai kitu keliu. Šiuo metu jis neketina to daryti, ir *Mitologiques IV* „tvirtai stovi Amerikos mitologijos žemėje"[11]. Bet vienu metu Lévi-Straussas, regis, ketino Šiaurės Amerikoje paieškoti Orfėjo ir Euridikės mito paralelių.[12] Tai savaime sugrąžintų jį į klasikinę Europą.

Šiaip ar taip, Orfėjo mitas pilnas binarinių priešpriešų ir tiesiog prašosi Lévi-Strausso tyrinėjimų:

Jis yra tauriojo Apolono sūnus, bet laukinio Dioniso, su kuriuo vėliau sutapatinamas, pasekėjas.

Jis išgelbsti žmoną iš mirties karalystės muzikos dėka, bet vėl praranda ją per tylą – „negirdėdamas jos žingsnių už nugaros".

Jis yra ištikimas vyras, bet kartu ir vyrų homoseksualizmo pradininkas; jo orakulas buvo Lesbo saloje – tradiciniame moterų homoseksualizmo centre...

Dar daugiau – pasakojimas apie Orfėją ir Euridikę yra struktūrinė Demetros ir Persefonės mito transformacija:

Euridikė – žmona, o Persefonė – skaisti dukra, bet jos abi buvo pagrobtos, kad taptų Požemio karalystės valdovėmis. Orfėjas – vyras – neišgelbsti savo žmonos ir yra bevaisis. Demetra – motina – iš dalies išgelbsti savo dukrą ir yra vaisinga.

10. Ibid., p. 217.
11. Iš pokalbio su Lévi-Straussu.
12. A. Hultkrantz, *The North American Indian Orpheus Tradition*, Stockholm, 1957.

Euridikė miršta, kai jai, bandančiai išvengti Aristajo (Orfėjo netikro brolio) glėbio, įkerta gyvatė. Aristajas nubaudžiamas – jis praranda savo bites ir medų.

Jis atgauna savo bites, suradęs spiečių paaukoto gyvulio griaučiuose; gyvuliui tyčia buvo leista *supūti*, užuot jį *iškepus ir sudeginus* dievų garbei.

Persefonė netampa nemirtinga, nes aname pasaulyje valgo *žalias* granato sėklas; jos *brolis* Demofontas beveik tampa nemirtingas, nes nieko šiame pasaulyje nevalgo, užtat yra tepamas ambrozija – dievų maistu, panašiu į medų. Jam nepavyksta dėl to, kad jo tikroji motina (Metaneira) ištraukia jį iš ugnies, kurioje jį grūdina Demetra, norėdama *sudeginti* jo mirtingumą. Persefonę į požemį nuvilioja gaivių gėlių kvapas...

Jau ištempiau tiek gijų, kad užtektų visam Lévi-Strausso *magnum opus* tomui. Žinoma, mūsų autorius ir pats puikiai mato šias galimybes.[13] Tačiau vargu ar verta tikėtis, kad eilinis skaitytojas, neišmanantis klasikinės mitologijos smulkmenų ir nepažįstantis jau parašytų *Mitologiques* tomų vingių ir peripetijų, iššifruos tokius svaičiojimus. Todėl verčiau laikytis paties Lévi-Strausso numatyto plano, net jeigu taip darydami peršoksime daugybę subtilesnių struktūralistinio žaidimo niuansų.

Toliau, trumpai aptardami aštuonis pasakojimus ir paminėdami keletą kitų, pasistengsime pailiustruoti kai kuriuos pagrindinius Lévi-Strausso metodo bruožus. Skirtingi pasakojimai apibendrinami tokiu pačiu būdu, kad įvairių veikiančiųjų asmenų vaidmenis būtų lengva atskirti. Karalius, karalienė, motina, tėvas, brolis, sesuo, duktė, sūnus, žentas, meilužis ir kt. įkūnija vieno ir to paties siužeto variacijas.

Palyginimas remiasi hipoteze, kad visa graikų mitologija sudaro vieningą „sistemą" (kalbą) ir kad kiekvienas pasakojimas yra tos „sistemos" sintagma (žr. šitos knygos 48 puslapį). Sistema kaip visuma suponuoja tam tikrą metaforinį ryšių tarp žmonių, gyvūnų ir dievybių suvokimą, išreikštą opozicijomis:

13. Žr., pvz., *Mitologiques II: Du miel aux cendres*, Paris, 1966, p. 347.

Viršus/Apačia, Šis pasaulis/Anas pasaulis, Kultūra/Gamta

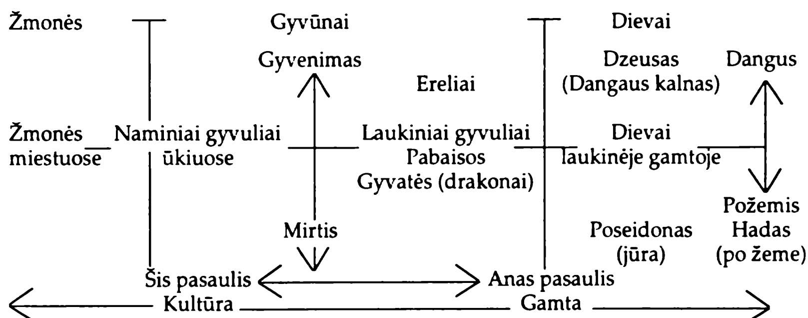
Ši schema apibendrinta čia pateikiamoje diagramoje. Kiti faktoriai, numatomi mano analizėje (tai būtų akivaizdžiau, jei mitų aprašymai būtų išsamesni), – tai transformacinės taisyklės, apie kurias užsiminiau pastabose apie Orfėjo mitą (žr. anksčiau, p. 87). Buvo tikima, kad graikų dievai valgo vien šviežią nevirtą maistą – ambroziją, nektarą, (?) medų – tačiau mėgaujasi ir sudegintų aukų kvapu, taigi: Deginimas/Puvimas : : Dangus/Požemis. Mano pateiktose mitų versijose akivaizdus motyvas – seksas ir žmogžudystė. Platesniame kontekste būtų matyti, kad kitokiomis sąlygomis šis motyvas pasireiškia ir kitais pavidalais. *Kaip* veikia šis fenomenas, keliais žodžiais nusakyti neįmanoma, bet Graikijos faktams sėkmingai galima pritaikyti Lévi-Strausso apibendrinimus tiriant Amerikos medžiagą:

[Egzistuoja] analogija tarp medaus ir menstruacinio kraujo. Abu yra perdirbtos substancijos, tam tikros „vidinės virtuvės“ (*infra-cuisine*) rezultatas, vienu atveju – augalinis... kitu – gyvulinis. Be to, medus gali būti naudingas arba nuodingas, taip, kaip ir moteris: paprastai ji yra „medus“, bet, kai negaluoja, išskiria nuodus. Galų gale matome, kad čiabuviams medaus ieškojimas simbolizuoja tam tikrą grįžimą į Gamtą, tiktai erotinis potraukis čia iš seksualinio registro perkeltas į skonio pojūtį. Toks perkėlimas, jei juo mėgaujamasi pernelyg ilgai, griauna pačius kultūros pagrindus. Lygiai taip pat ir medaus mėnuo taptų grėsmingas viešajai tvarkai, jei sužadėtinių porai būtų leidžiama neribotai atsiduoti asmeniniams žaidimams ir nepaisyti pareigų visuomenei.[14]

Ir jeigu viso šito reikšmė tolimesniam mūsų dėstymui atrodo neaiški, aš galiu tiktai pridurti, kad vienas iš nepaminėtų veikėjų – Glaukas, Minojo sūnus ir Dioniso svainis, „nuskendo medaus ąsotyje“ ir prisikėlė iš kapo!

Ir dar norėčiau pabrėžti, kad galutinė analizės išvada yra ne tai, kad „visi mitai teigia tą patį“, o tai, kad „bendra suma to, ką teigia visi mitai, aiškiai nepasakoma nė viename iš jų, ir tai, ką jie tokiu būdu (drauge) teigia, visada yra poetinė tiesa, trikdanti prieštaringumu“.

14. *Mitologiques III: L'origine des manières de table*, Paris, 1968, p. 340.



Lévi-Straussas tvirtina, kad mitologijos funkcija yra viešai parodyti, nors ir paslėpta forma, paprastai neįsisąmonintus tokio tipo paradoksus (plg. anksčiau, p. 79–80).

Pagrindinė visos analizės mintis yra ta, kad šioje diagramoje pavaizduotą „redukuotąjį modelį", surikiuojantį įvairių kategorijų binarines opozicijas išilgai dviejų ašių (aukštyn–žemyn ir kairėn–dešinėn), įkūnija visa mitologinė sistema, o toliau išvardyti pasakojimai yra jos atskiri pavyzdžiai.

Pasakojimai

1. Kadmas, Europė ir drakono dantys

Pasakojimas: Dzeusas (Dievas), pasivertęs prijaukintu laukiniu jaučiu (tarpininku tarp laukinės gamtos ir sukultūrinto pasaulio), suvilioja ir pagrobia žemišką mergaitę Europę. Europės brolis Kadmas ir motina Telefasa jos ieško. Motina miršta, Kadmas ją palaidoja. Tuomet Kadmui liepiama sekti paskui nurodytą karvę (naminį gyvulį, pakeičiantį seserį ir motiną). Kur karvė sustos, Kadmas turėsiąs įkurti Tėbus, pirma paaukojęs karvę Atėnei. (Karvė yra jungtis tarp žmogaus ir dievų, lygiai kaip jautis buvo jungtis tarp dievų ir žmogaus.) Ieškodamas reikalingo aukojimui vandens, Kadmas susiduria su drakonu (pabaisa), saugančiu šventą tvenkinį. Drakonas yra

Arėjo, karo dievo, sūnus. Kadmas stoja į kovą su drakonu. Užmušęs drakoną, Kadmas pasėja jo dantis (kultūrinis veiksmas, naudojant laukinę medžiagą). Užauga derlius – vyrai (spartai) be motinų. Jie puola žudyti vienas kitą, tačiau likę gyvi padeda Kadmui įkurti Tėbus. Kadmas susitaiko su Arėju ir veda jo dukterį Harmoniją. Kaip kraitį dievai duoda Harmonijai stebuklingą vėrinį, kuris vėliau atneša nelaimę kiekvienam, kas jį turi. Pasakojimo pabaigoje Kadmas ir Harmonija pavirsta drakonais.

Komentaras: Pasakojimas atskleidžia priešpriešą Gamta : Kultūra : Dievai : Žmonės ir teigia, kad ryšys tarp Dievų ir Žmonių yra dviprasmiškas ir netvirtas: pavyzdžiui, vedybos sukelia nesantaiką, po to – vėl vedybos ir užnuodytos vestuvinės dovanos. Taip pat egzistuoja autochtoniškumo – neautochtoniškumo dviprasmybė. Kadmas, užmušantis drakoną, iš kurio gimsta spartai, pats yra drakonas ir spartų protėvis.

2. Minojas ir Minotauras

Pasakojimas: Minojas yra Dzeuso ir Europės sūnus (žr. ankstesnį pasakojimą) bei Pasifajės, Saulės dukters, vyras.

Poseidonas yra Dzeuso brolis ir kartu – savotiškas antrininkas, valdantis jūras, tuo tarpu Dzeusas valdo dangų.

Poseidonas pasiunčia Minojui gražų jautį, kuris turi būti paaukotas. Minojas pasilieka jautį. Bausdamas Poseidonas priverčia Pasifaję geisti jaučio. Dedalo sumanumo dėka Pasifajė paverčiama karve ir lytiškai santykiauja su jaučiu; iš šios sąjungos gimsta pabaisa Minotauras, kuris kasmet kaip duoklę ryja gyvus jaunuolius ir merginas.

Komentaras: Tai atvirkštinis pirmojo pasakojimo variantas. Plg.:

a) *Kadmo variantas:* Jautis (= Dzeusas) nusineša Europę, kuri pagimdo žemišką vaiką – Minoją. Europė turi žemišką brolį – Kadmą, kuriam liepiama paaukoti karvę, siųstą dievų. Stengdamasis įvykdyti paliepimą, jis užmuša pabaisą, iš kurios liekanų randasi gyvi žmonės. Tačiau pats Kadmas yra pabaisa.

b) *Minojo variantas:* Jautis (= Poseidonas) santykiauja su Pasifaje, kuri pagimdo pabaisą – Minotaurą. Pasifajės vyras yra žmogus –

Minojas, kuriam liepiama paaukoti jautį, siųstą dievų (to jis nepadaro). Jautis pakeičiamas pabaisa, kuri ryja žmones. Tačiau pabaisa = Minotauras = Minojas-Jautis yra pats Minojas.

Iš esmės abu pasakojimai turi beveik tapačią „struktūrą"; vienas pasakojimas paverčiamas kitu, „sukeičiant ženklus", t.y. jaučiai tampa karvėmis, broliai – vyrais ir t.t.

Išvada yra tokia pat kaip anksčiau. Vėl turime priešpriešą Dievai : Žmonės: : Laukinė gamta : Kultūrinis pasaulis : : Pabaisos : Naminiai gyvuliai ir Dievišką jautį, dviprasmišką padarą, jungiantį abi puses. Lytiniai santykiai tarp dievų ir žmonių bei dieviškų gyvūnų aukojimas vėlgi išreiškia itin nepastovią sąjungą, kur už dievų draugystę brangiai sumokama.

3. Tesėjas, Ariadnė ir Minotauras

Pasakojimas: (karkasas). Tesėjas, Poseidono ir žemiškos moters sūnus, kovoja prieš Minoją, Dzeuso ir žemiškos moters sūnų. Ariadnė, Minojo ir Pasifajės (2 pasakojimas) duktė, myli Tesėją ir išduoda tėvą, paduodama Tesėjui siūlą. Tesėjas užmuša Minotaurą ir pabėga su Ariadne, tačiau vėliau ją palieka.

Komentaras: Tai vienas iš pasakojimų, kur tėvas arba tėvo antrininkas (čia Minojas-Minotauras) yra nužudomas priešo, nes jį išduoda duktė, mylinti priešą; bet nugalėjęs priešas dukterį nubaudžia, ją palikdamas ar nužudydamas.

Taigi:

a) Minojas kariauja su Nisu, Megarų karaliumi, autochtono Kekropo palikuonimi. Nisą nuo mirties saugo stebuklinga *plaukų* garbana. Skila, Niso duktė, nukerpa plaukus ir kaip meilės ženklą dovanoja juos Minojui. Minojas nužudo Nisą, tačiau pasibjaurėjęs palieka Skilą. Tuomet Nisas paverčiamas jūros ereliu, nuolat persekiojančiu savo paklydėlę dukrą, virtusią kitu jūros paukščiu (*keiris*).

b) Persėjas, Dzeuso ir mirtingos moters Danajės sūnus, yra Mikėnų karalystės įkūrėjas. Karalystė atitenka Persėjo sūnui Alkajui, o vėliau – Alkajo broliui Elektrionui, kuris susivaidija su Pterelaju,

Nestoro anūku, kitu Alkajo broliu. Amfitrionas, Alkajo sūnus, susižada su Alkmene, Elektriono (jo tėvo brolio) dukterimi. Elektrionas atiduoda Amfitrionui karalystę, bet prisaikdina jį nemiegoti su Alkmene, kol nebus atkeršyta Pterelajui.

Besivaidydami Pterelajo sūnūs nugena Elektriono karves, bet juos užpuola Elektriono sūnūs. Iš kiekvienos pusės lieka po vieną gyvą sūnų. Amfitrionas atsiima galvijus, tačiau, bevarant namo, viena karvė nuklysta į šalį. Amfitrionas sviedžia į karvę lazdą, bet pataiko į Elektrioną ir užmuša jį. Pterelają, kaip ir Nisą, nuo mirties sergsti stebuklingi *plaukai*. Kometa, Pterelajo duktė, pamilusi Amfitrioną, išduoda savo tėvą (kaip 3a). Amfitrionas užmuša Pterelają, tačiau už išdavystę nužudo ir Kometą.

Pirmiausia, atkreipkime dėmesį į tai, kad Elektriono nužudymas dėl paklydėlės karvės metaforiškai atitinka kitų tėvų nužudymą dėl paklydėlės *dukters*. Antra, kiekvienu atveju susiduria ištikimybė tėvui ir ištikimybė mylimajam, kadangi duktė, siekdama gauti vyrą, turi išduoti tėvą. Pirmaisiais dviem atvejais (Tesėjas, Minojas) galimas vyras atstumia nuodėmingąją dukterį, o trečiuoju atveju „prieštaravimas" išsprendžiamas sudvejinant vaidmenis. Pterelajas yra Elektriono antrininkas, Kometa – Alkmenės. Amfitrionas užmuša abu tėvus, o nužudęs Kometą, gali vesti Alkmenę.

c) Dabar Alkmenė tampa ištikimos žmonos prototipu. Ir vis dėlto ji yra neištikima, nes lytiškai santykiauja su Dzeusu, kuris apsimeta jos vyru Amfitrionu, ir pagimdo Heraklį.

Šie pasakojimai papildo Lévi-Strausso apibendrintą variantą, cituotą 84 puslapyje. Dėmesio centre likęs herojus (vienu atveju – Tesėjas, kitu – Heraklis) yra žemiškos motinos ir dieviško tėvo sūnus ir todėl yra priešingas autochtoniškoms būtybėms (kaip Kekropas), gimusioms iš žemės be moters. Vis dėlto Lévi-Strausso formulė tinka ir toliau, tik kraujomaišos („kraujo giminystės pervertinimo") ir tėvažudystės / brolžudystės („kraujo giminystės nuvertinimo") „problema" pakeičiama egzogamijos ir nesantaikos „problema" („santuokos pervertinimo" – paklydėlės dukters išdavystė – ir „santuokos nuvertinimo" – galimą uošvį nužudo galimas žentas).

4. Antiopė, Dzetas ir Amfionas

Pasakojimas: Kadmą Tėbų soste pakeičia iš pradžių dukters sūnus Pentėjas, vėliau – jo paties sūnus Polidoras, dar vėliau – Polidoro sūnus Labdakas. Pentėjas ir Labdakas paaukojami Dionisui – paklaikusios jų giminės moterys palaiko juos laukiniais žvėrimis ir sudrasko į gabalus. Kitas įpėdinis Lajas yra nepilnametis, todėl sostą užgrobia Likas, Labdako motinos tėvo brolis. Antiopė, Niktėjo duktė, yra Liko brolio duktė. Ji pastoja nuo Dzeuso. Praradęs garbę, Niktėjas nusižudo, ir pareiga nubausti Antiopę už jos meilės ryšius tenka Likui. Likas ir jo žmona Dirkė sučiumpa ir įkalina Antiopę, bet pirmiau ji pagimdo dvynius – Dzetą (karį) ir Amfioną (muzikantą); kūdikiai paliekami ant kalno, ir juos (kaip ir Edipą) išgelbsti piemenys. Atėjus laikui, dvyniai suranda savo motiną, atkeršija Likui ir Dirkei, ir abu karaliauja Tėbuose.

Komentaras: Čia derinami 3-ojo pasakojimo ir žinomų pasakojimų apie Edipą (žr. 6 ir 7 toliau) bruožai. Amfitriono iš 3b pasakojimo vaidmenį perima Dzeusas. Niktėjo savižudybė iš esmės atitinka uošvio mirtį nuo žento rankos. Dzetas su Amfionu yra Dzeuso ir žemiškos motinos sūnūs, o jų priešininkas Likas yra autochtono Chtonijo sūnus. Kai kuriais atžvilgiais Antiopė atitinka Antigonę-Jokastę. Antiopę, kaip ir Jokastę, įkalina dėdė, tik Likas yra Antiopės tėvo brolis, o Kreontas yra Antigonės motinos brolis. Amfionas ir Dzetas primena Edipą tuo, kad vaikystėje yra paliekami ant kalno, o sostą užgrobia nužudę karalių. Tačiau jie nužudo karalių tik sužinoję, kas yra jų tikrasis tėvas, tuo tarpu Edipas pirmiausia nužudo karalių. Jie primena ir Eteoklį su Polineiku, nes taip pat yra dvyniai ir abu pretenduoja į sostą, tačiau jie taikiai valdo drauge – vienas kaip karys, antras kaip muzikantas, o argiečiai, kurie abu yra kariai, nužudo vienas kitą. Kaip ir Edipas, Amfionas su Dzetu yra „tarpininkai" tarp dangaus dievų ir požeminio pasaulio, kadangi jų motina Antiopė kilusi iš Chtonijo giminės, o jų tėvas yra Dzeusas. Pagal kilmę Amfionas ir Dzetas yra spartų priešingybės. Spartai yra chtoniškojo žmogaus-pabaisos Kadmo sūnūs autochtonai. Amfionas ir Dzetas yra žemiškos motinos ir dangaus dievo Dzeuso sūnūs. Tačiau baigtis yra tragiška. Amfionas veda Niobę, su kuria turi daug vaikų,

tačiau Niobė ima didžiuotis savo vaisingumu, ir supykę dievai sunaikina visą šeimą.

Moralas: Draugiški brolių santykiai (Amfionas-Dzetas) galiausiai nėra vertingesni už brolžudystę (Eteoklis-Polineikas) (žr. toliau).

5. Tesėjas, Faidra ir Hipolitas

Pasakojimas: Hipolitas yra Tesėjo ir Antiopės, amazonių karalienės, sūnus. Faidra, Minojo duktė, yra Tesėjo žmona ir Hipolito pamotė. Faidra pamilsta Hipolitą, bet šis ją atstumia; tuomet Faidra apkaltina Hipolitą bandžius ją išprievartauti. Keršydamas Tesėjas prašo Poseidono nužudyti Hipolitą; ir Hipolitas miršta. Faidra nusižudo. Tesėjas supranta savo klaidą ir skaudžiai atgailauja.

Komentaras: Tai beveik priešingybė toliau pateikiamam Edipo mitui. Čia tėvas nužudo sūnų, o ne sūnus tėvą. Sūnus nesanguliauja su motina, nors yra tuo kaltinamas. Motina (Faidra-Jokastė) abiem atvejais nusižudo; ir abiem atvejais likęs gyvas tėvas-sūnus (Tesėjas-Edipas) atgailauja. Tenka pastebėti, jog tai, kad Hipolitas nenusižengia kraujomaiša su savo pamote Faidra, turi netgi liūdnesnių pasekmių, nei tikra Edipo ir Jokastės kraujomaiša.

Be to, atkreipkime dėmesį, kad Faidra yra Ariadnės sesuo (3 pasakojimas). Dabar vaidmenys sukeičiami. Ne žentas nužudo uošvį dėl dukters išdavystės, o tėvas sūnų dėl motinos klastos.

6. Lajas, Chrisipas ir Jokastė

Pasakojimas: Karaliaujant Likui, Amfionui ir Dzetui, Lajas yra ištremiamas ir jam padeda Pelopas. Lajas pamilsta Pelopo sūnų Chrisipą, kurį moko važnyčioti. Grįžęs į Tėbų sostą, jis veda Jokastę, tačiau vengia miegoti su ja, nes yra išpranašauta, kad jį nužudysiąs jos sūnus. Vis dėlto geidulio protrūkyje, pasigėręs per religinę šventę, Lajas apvaisina žmoną, ir gimsta Edipas. Kai jis susiduria su Edipu „kryžkelėje", Edipas pasirodo kaip „jaunas vyras, važnyčiojantis vežimą".

Komentaras: Mitas atskleidžia Chrisipo ir Edipo tapatybę, o Edipo ir jo motinos kraujomaiša prilygsta homoseksualiniams Lajo ir jo sūnaus ryšiams.

7. Edipas

Pasakojimas: Karalius (Lajas) ir karalienė (Jokastė) valdo Tėbus. Sūnus (Edipas) paliekamas ant kalno su pradurta kulkšnimi ir manoma, kad jis mirė. Bet jis lieka gyvas. Sūnus susitinka savo tėvą-karalių „kryžkelėje" ir nužudo jį. Karalienės brolis (Kreontas) tampa regentu. Netoli Tėbų įsikuria pabaisa (Sfinksas: moteriškos giminės būtybė). Karalienės ranka pažadama tam, kuris įmins mįslę ir išvaduos Tėbus nuo pabaisos. Edipas tai padaro. Pabaisa nusižudo. Sūnus perima visas mirusio tėvo pareigas. Tiesai išaiškėjus, karalienė nusižudo, sūnus-karalius (Edipas) pats save apakina ir tampa pranašu (įgyja nepaprastą regėjimą).

8. Argiečiai (Antigonė, Eteoklis ir Polineikas)

Pasakojimas: Edipas turi du sūnus, Eteoklį ir Polineiką, kurie kartu yra ir netikri jo broliai, nes jie visi yra Jokastės sūnūs. Edipui atsižadėjus sosto, Eteoklis ir Polineikas turėtų valdyti pakaitomis. Eteoklis karaliauja pirmas ir atsisako užleisti sostą; Polineikas ištremiamas ir veda prieš Tėbus Argo kariuomenę. Žygis nepavyksta. Eteoklis ir Polineikas nužudo vienas kitą. Antigonė nepaklūsta Kreontui ir suruošia laidojimo apeigas Polineikui. Ji nubaudžiama: gyva užmūrijama kape, kur nusižudo. Vėliau žuvusių karžygių sūnūs suruošia dar vieną žygį prieš Tėbus ir laimi.

Komentaras: Kaip pats Lévi-Straussas analizuoja 7 ir 8 pasakojimą siedamas juos su 1 pasakojimu jau buvo aptarta 82–84 puslapiuose.

Akivaizdu, kad eidami šiuo keliu mes niekada nepasieksime tokios ribos, kad galėtume pasakyti, jog aptarėme jau „visus variantus", kadangi beveik kiekvienas pasakojimas, išskirtas iš klasikinių graikų mitų visumos, vienu ar kitu atžvilgiu pasirodo besąs kito pasakojimo variantas. Jei, pavyzdžiui, pagrindine tema pasirinksime Edipo kompleksą, kaip jį supranta Freudas – pasakojimas apie sūnų, kuris nužudo tėvą ir tampa motinos meilužiu, – tai pamatysime, kad visi šie žinomi pasakojimai yra jo „variantai":

Edipas: sūnus nužudo tėvą ir tampa meilužiu.
Agamemnonas: meilužis nužudo tėvą ir užsitraukia sūnaus kerštą.

Odisėjas: tėvas drauge su sūnumi sunaikina visus galimus meilužius. Odisėjas neturi palikuonių.

Menelajas: meilužį (Parį) nužudo trečiasis asmuo; įpėdinio (sūnaus) nelieka.

Hipolitas (5 pasakojimas): nekaltas sūnus apskelbiamas esąs meilužis, ir tėvas jį nužudo.

Iš šio lyginimo matyti, kad kiekvienas pasakojimas suvokiamas kaip susijusių temų junginys ir drauge – kito pasakojimo variantas, o tų temų reikšmė išryškėja kontrastuose tarp variantų.

Visų tų pasakojimų, kuriuos aš šiek tiek panagrinėjau, ir tų, kuriuos tik įvardijau, turinį nelengva išreikšti žodžiais, antraip nereikėtų tiek daugžodžiauti. Tačiau apytikriai jį galėtume apibūdinti gana paprastai: kad visuomenė galėtų vystytis, dukterys privalo būti neištikimos tėvams, o sūnūs – juos naikinti (pakeisti).[15]

Štai čia glūdi neišsprendžiamas, trikdantis prieštaravimas, neišvengiama realybė, kurios sąmoningai nepripažįstame, kadangi ji griauna pačius žmogiškosios moralės pagrindus. Šiuose pasakojimuose nėra herojų; tai tiesiog epinės istorijos apie neišvengiamą žmogaus nelaimę. Nelaimė visada kyla iš to, kad žmogui nepavyksta deramai įvykdyti savo pareigos dievybei ar giminei, ir kaip tik tai, bent jau iš dalies, bando įrodyti Lévi-Straussas, tvirtindamas, jog pagrindinis mitologijos moralas yra *l'enfer, c'est nous-même*, ką aš verščiau taip: „egoizmas yra viso blogio šaltinis" (žr. šitos knygos 37 puslapį).

Turėčiau dar sykį priminti skaitytojui, kad visi šie išvedžiojimai yra „Leachas, sekantis Lévi-Straussu", o ne kokio nors Lévi-Strausso teksto santrauka. Jų prireikė, kad parodytume būdingos

15. Plg. šitoje pačioje knygoje pateikiamą Lévi-Strausso formulę (p. 85). Aš ją išplėsčiau taip: – Kraujomaiša : Brolžudystė-Tėvažudystė : : Galimo patėvio nužudymas : Egzogamija : : „Gimęs iš vieno" : „Gimęs iš dviejų" : : Visuomenė, kurioje neegzistuoja perimamumas (Odisėjas) : Visuomenė, kurioje egzistuoja perimamumas (Edipas). Šį Odisėjo statiškumą patvirtina vėlesniame Homero papildyme pateikti išvedžiojimai, kuriuose nesėkmingai bandoma galvosūkį išspręsti išskaidant jį atskirais vaidmenimis:
Telemachas, Odisėjo ir Penelopės sūnus, turi netikrą brolį Telegoną, Odisėjo ir Kirkės sūnų. Telegonas netyčia nužudo Odisėją ir veda Penelopę; Telemachas veda Kirkę.

Lévi-Straussui „temų ir variantų" analizės aspektus, tačiau visais kitais atžvilgiais medžiaga yra abejotina ir netipiška. Nedaug tėra magiškų įvykių, monotoniškai gvildenančių pamatines žmogžudystės ir seksualinių nusižengimų problemas. Paties Lévi-Strausso pavyzdžiuose šie „pamatiniai" konfliktai paprastai transformuojami į kitokio pobūdžio kalbos kodą. Pavyzdžiui, nagrinėdamas amerikietiškąją medžiagą, daugelį itin įžvalgių palyginimų jis padaro remdamasis analogija tarp valgymo ir lytinių santykių. Klasikinėje mitologijoje artimų paralelių surasti nelengva, tačiau tam tikra iliustracija galėtų būti pasakojimai apie Dzeuso kilmę, kurie savo ruožtu kai kuriais atžvilgiais pakartoja Edipo mitą:

Gaja, Žemė, pirmiausiai pati savaime pagimdo Uraną, Dangų. Tuomet Uranas sanguliauja su savo motina. Ji pagimdo titanus. Uranas pavyduliauja sūnums ir nusviedžia juos atgal į motinos kūną. Gaja, negalėdama pakęsti šio nuolatinio nėštumo, įduoda savo jauniausiajam sūnui Kronui pjautuvą, kuriuo tas iškastruoja tėvą. Kraujo lašai, nukritę į žemę, virsta erinijomis, gigantais ir nimfomis; pats nupjautasis organas krinta į jūrą ir pavirsta Afrodite, meilės deive. Tuomet valdo Kronas, kuriam išpranašaujama, kad jis savo ruožtu irgi bus nuverstas sūnaus. Priešingai negu Lajas, kuris stengėsi išsigelbėti susilaikydamas nuo heteroseksualinių santykių (žr. 5 pasakojimą), Kronas jų nevengia, bet jis ryja ką tik gimusius savo vaikus. Kai gimsta Dzeusas, jo motina Rėja vietoj naujagimio pakiša Kronui falo formos akmenį. Tuomet Kronas išvemia akmenį ir visus anksčiau prarytus vaikus.

Šioje istorijoje transponuojamas paprastas lytinis aktas. „Tikrovėje" vyras įkiša falą į moters vaginą, ir po to vaikai gimsta per vaginą, tuo tarpu mite moteris įkiša falą į vyro burną kaip maistą, ir po to vaikai gimsta per burną, juos išvemiant. Be abejo, tai šiurkštokas ir primityvus vaizdas, tačiau, Lévi-Strausso supratimu, jis iliustruoja universalų principą:

Mito kalboje vėmimas yra sueities atitikmuo ir priešingybė, o tuštinimasis yra audityvinio bendravimo atitikmuo ir priešingybė.[16]

16. *Mythologiques II: Du miel aux cendres*, Paris, 1966, p. 210.

Vėliau jis sieja šį simbolizmą su ugnies įkūrimo ir maisto apdorojimo būdais, metų laikų pasikeitimais, jaunų moterų menstruacijų periodais, jaunų motinų ir pagyvenusių senmergių mityba ir dar Dievas žino su kuo, tačiau, norėdamas suprasti, kaip vienas dalykas kyla iš kito, skaitytojas turi kai ką išsiaiškinti pats. Pradėjus nuo *Mythologiques II*, p. 210–212, jam teks grįžti atgal prie įvairių kitų Lévi-Strausso nuorodų ir ypač prie *Mythologiques I*, p. 344 ir „The Structural Study of Myth" („Mitų struktūra"), nuo kurios mes pradėjome. Verta leistis į šią kelionę, nors jos pabaigoje keliautojas nebūtinai taps protingesnis.

Norėčiau dar pridurti, kad netgi daugelis tų, kurie mano, jog smulkmeniškai tyrinėjant tam tikrą faktinę medžiagą iš tiesų verta naudoti Lévi-Strausso struktūralistinius metodus, skeptiškai žiūri į jo beatodairišką užmojį visur taikyti savo apibendrinimus. Pavyzdžiui, kalbėdamas apie Sfinkso mįslę, Lévi-Straussas tvirtina, kad neturėtų būti atsakymo į mitinę mįslę – tai lemia pati reiškinių prigimtis. Taip pat prigimtis neleidžia motinai tekėti už savo sūnaus. Edipas pažeidžia prigimtį, įmindamas mįslę ir vesdamas motiną. Vadinasi, jeigu apibrėšime mitinę mįslę kaip „klausimą, kuris neturi atsakymo", tuomet jos priešingybė bus „atsakymas, kuris neturi klausimo". Pasakojime apie Edipą nelaimė ištinka todėl, kad atsakoma į atsakymo neturintį klausimą; kitoje pasaulinių mitų grupėje nelaimė ištinka todėl, kad nepavyksta užduoti klausimo, į kurį galima atsakyti. Lévi-Strausso pavyzdžiai: Buda miršta, nes Ananda nepaprašė jo, kad liktų gyvas; Karalius Žvejys vargsta, nes Govenas-Persevalis nepaklausia apie Šventojo Gralio prigimtį.

Toks žodinis žongliravimas su apibendrinta formule būdingas Lévi-Straussui, kai jis kuria hipotezes, tačiau šitokie metodai negali mums atskleisti tiesos; jie tik veda į pasaulį, kur viskas galima, bet nieko nėra tikro.

Versta iš „The Structure of Myth", in Edmund Leach, *Lévi-Strauss*,
London: Fontana/Collins, 1970, p. 54–82.

ANTROJI DALIS

Ritualai

René Girard

EDIPAS IR ATPIRKIMO AUKA

Literatūros kritika įsivaizduoja ieškanti formų ar struktūrų, sumuojanti ir sisteminanti kuo tikslesnes ir subtilesnes skirtybes, vis rafinuotesnius „niuansus", nurodanti jų sąryšį, tinklą ar kodą. Nors mūsų tikslai neturi nieko bendro su „visuotinėmis idėjomis", skirtybių mes specialiai neieškosime. Jei esam tikri tuo, kad tragedija pakerta ir panaikina konfliktuojančių jėgų priešpriešą, turime pripažinti, kad dabartinė kritika yra nutolusi nuo tragedijos ir visiškai jos nesupranta.

Tai ypač pasakytina apie psichologines interpretacijas. *Edipas karalius* laikomas ypač tinkamu psichologiniams tyrinėjimams. Tačiau galima įrodyti, kad tradicinis literatūrinis psichologinis požiūris iš esmės klaidingas skaitant pjesę.

Sofoklis dažnai giriamas už tai, kad sukūrė labai individualizuotą Edipą. Šio personažo charakteris iš tiesų savitas. O koks tai charakteris? Paprastai sakoma, kad Edipas yra „kilnus", didžiadvasis, bet „impulsyvus"; pjesės pradžioje gėrimės jo „tauriu romumu"; pildydamas savo pavaldinių norą, karalius užsimoja atskleisti juos slegiančią paslaptį. Bet dėl menkiausios nesėkmės, gaišaties, menkiausio priešiškumo valdovas praranda savitvardą. Taigi galime teigti, kad jis „linkęs greitai supykti". Pats Edipas dėl to sau priekaištauja ir šią ydą, regis, laiko vienintele, tačiau fatališka – be šios silpnybės jis nebūtų tikrai tragiškas herojus.

Iš pradžių – „taurus romumas", o paskui – pyktis. Pirmąją būseną palaiko Teiresijas; antrosios priežastis yra Kreontas. Edipui pasakojant

apie savo praeitį, sužinome, kad toji „yda" visuomet turėjo įtakos jo veiksmams. Jis smerkia save už tai, pripažįsta, kad per daug reikšmės kadaise teikė tuštiems žodžiams. Jo sugėrovas Korinte elgėsi su juo kaip su vaiku. Jau tada nesuvaldęs pykčio, Edipas turėjo apleisti Korintą. Perpykęs jis sumušė kryžkelėje nepažįstamą senį, pastojusį jam kelią.

Aprašymas gana tikslus, ir asmeniniams herojaus elgesio motyvams apibūdinti pykčio sąvoka tinka ne blogiau už kurią kitą. Tik galima suabejoti, ar kaip tik pykčio protrūkiais Edipas skiriasi nuo kitų personažų. Kitaip tariant, ar galima pyktį laikyti „charakterio" skiriamuoju bruožu?

Geriau įsižiūrėję pastebime, kad šis mitas pilnas pykčio. Juk ne kas kita, o aklas pyktis paskatino bendrakeleivį iš Korinto suabejoti herojaus gimimo aplinkybėmis. Pykčio pagautas lemtingoje kryžkelėje, Lajas pirmasis užsimojo rimbu prieš savo sūnų. Pagaliau būtent pyktis, tegu ir ne pats pirmutinis jo proveržis, tačiau ankstesnis už visus būsimuosius Edipo pykčio priepuolius, lemia tai, kad tėvas nusprendžia nusikratyti sūnumi.

Tragedijoje Edipas taip pat neturi pykčio monopolio. Kad ir kokie būtų buvę autoriaus ketinimai, tragedinis ginčas nebūtų įsiplieskęs, jei ir kitų veikėjų nebūtų apėmęs pyktis. Tik aišku, kad šis pyktis kyla vėliau negu herojaus įniršis. Bandyta į jį žiūrėti kaip vien į „atsakomąjį pyktį", antraeilį ir pateisinamą, lyginant su pirmuoju nedovanotino Edipo pykčio priepuoliu. Tačiau ką tik sakėme, kad iš tiesų Edipo pyktis nėra pirminis, jį visada sukelia ir sąlygoja dar už jį ankstesnis. Ir šis savo ruožtu dar nėra pirmučiausias. Kiekvienas pradžios ieškojimas nešvarios prievartos srityje yra grynai mitinis. Leisdamiesi į tokias paieškas ir tikėdamiesi pasieksią tikslą, neišvengiamai suardytume įtemptą pusiausvyrą (brutalų tapatumą) ir grįžtume prie mitinių skirtybių, kurias tragedija stengiasi išdildyti.

Kurį laiką Teiresijas ir Kreontas tvardosi. Jų romumui pirmoje scenoje atliepia paties Edipo dvasinė giedra. O iš tikrųjų visąlaik stebime romumo ir pykčio kaitą. Vienintelis skirtumas tarp Edipo ir jo priešininkų yra tas, kad Edipas pirmasis įsitraukia į sceninį tragedijos vyksmą. Taigi jis visada šiek tiek pralenkia savo

partnerius. Pastebime simetriją, nors ir nevienalaikę. Visi protagonistai užima tokias pat pozicijas to paties objekto atžvilgiu, tiktai ne kartu, o vienas po kito. Šis objektas ir yra tragedijos konfliktas, kuris, kaip matome, o vėliau dar aiškiau pamatysime, tiesiogiai susijęs su maru. Iš pradžių kiekvienas tikisi sutramdyti smurtą, bet kaip tik smurtas juos visus paeiliui ir užvaldo, nejučiomis įtraukdamas į įtemptos pusiausvyros žaidimą. Jie tikisi išsisukti, laikydamiesi to, kas jiems atrodo pastovu ir esminga, nors iš tiesų tai atsitiktina ir laikina.

Trys protagonistai mano esą nepriklausomi nuo konflikto. Edipas kilęs iš Tėbų, Kreontas nėra karalius, Teiresijas sklando padebesiais. Kreontas atsiveda iš Tėbų paskutinį orakulą. Edipui, o ypač Teiresijui, būdinga tai, kad jie patys gali nuspėti ateitį. Jie tarytum tie šiuolaikiniai „ekspertai", „specialistai", kurių šaukiamasi tik labai svarbiu atveju. Kiekvienam atrodo, kad apie situaciją, kuri asmeniškai jo neliečia, jis gali spręsti kaip pašalinis stebėtojas. Kiekvienas nori būti bešališkas arbitras ir aukščiausias teisėjas. Trijų išminčių orus romumas greitai virsta aklu įniršiu, kai jiems pasirodo, kad abejojama jų autoritetu, nors apie tai jie sprendžia tik iš kitų dviejų tylėjimo.

Jėga, stumianti visus tris vyrus į konfliktą, susijusi su jų pranašumo iliuzija, jų *hýbris**. Nė vienas iš jų neturi *sōphrōsýnē***, todėl ir šiuo atžvilgiu skirtybės tėra įsivaizduojamos arba greit panaikinamos. Kiekvieną kartą tas pats būtinumas verčia pereiti iš ramybės į pykčio būseną. Taigi būtų nepagrįsta vien Edipui priskirti „charakterio bruožą", vienodai būdingą visiems, juolab kad tai matyti iš tragedijos konteksto, ir toks jos perskaitymas yra labiau koherentiškas už kiekvieną tariamai psichologinę interpretaciją.

Toli gražu neprieidami kraštutinės ribos grynai asmeninės priešstaros plotmėje, visi herojai vienodai pavaldūs smurtui; juos įsukęs verpetas visus ir sutapatina. Štai Teiresijas, metęs pirmą žvilgsnį į jau apkvaitusį nuo smurto Edipą, kuris kviečia jį „pasikalbėti", supranta savo klaidą, deja, per vėlai, kad galėtų iš jos pasimokyti:

* *hýbris* – išdidumas, įžūlumas (gr.). (Žvaigždutėmis žymimos vertėjos pastabos.)
** *sōphrōsýnē* – išmintingumas, protingumas, santūrumas, kuklumas (gr.).

Deja! Deja! Baisu žinot! Iš to nėra
Naudos žiniūnui. Tiesą šią žinau seniai,
Bet pamiršau, kitaip nebūčiau čion atėjęs.*

* * *

Tragedija – tai ne šiaip koks kivirčas. Reikia tvirtai laikytis konfliktinės simetrijos bent jau tam, kad parodytume, kur yra tragedijos užmojo ribos. Teigdami, jog nėra skirtumo tarp tragedijos antagonistų, galop padarome išvadą, kad nėra skirtumo tarp „tikro" ir „netikro" pranašo. Tai sunku įsivaizduoti ir suprasti. Argi ne Teiresijas pirmasis atskleidžia tiesą apie Edipą, tuo tarpu Edipas bjauriausiai šmeižia savo pavaldinį.

Teiresijui pasirodžius scenoje, mūsų tragedinė simetrija kategoriškai paneigiama. Vos pastebėjęs šį kilnų personažą, choras sušunka:

[...] Atveda
Vaikai žiniuonį dievišką, kurs tarp žmonių
Regėt teisybei vienas turi dovaną.

Taigi čia kalbama apie neklystantį, visažinį pranašą. Jo tiesa yra galutinė, o paslaptis – ilgai saugota, tausota. Šįkart skirtybė ima viršų. Tačiau jau po kelių eilučių ji vėl išnyksta, ir pusiausvyra tampa dar akivaizdesnė negu pirma. Pats Teiresijas atmeta choro suformuluotą tradicinę savo vaidmens interpretaciją. Atsakydamas Edipui, kuris šaipydamasis klausia Teiresiją, iš kur jis semiasi pranašiškos galios, tasai atsikerta tiesą visada sužinąs iš savo priešininko:

Edipas: Kieno pamokytas? Negi žiniūno menas čia.
Teiresijas: Vien tavo. Man nenorinčiam ištraukei žodį.

Jei rimtai tuo patikėsime, pasirodys, kad baisus prakeiksmas – kaltinimas tėvažudyste ir kraujomaiša, – kurį Teiresijas ką tik sviedė Edipui, anaiptol nėra nepaprasta ištarmė. Mums kitaip jis aiškinamas. Šis kaltinimas – pirmas keršto ženklas, jis įsismelkia į

* Čia ir toliau cituojamos Antano Dambrausko verstos Sofoklio tragedijos *Edipas karalius* ištraukos. Žr. *Antikinės tragedijos*, Vilnius: Vaga, 1988.

priešiškas tragedinio ginčo replikas. Edipas nejučiomis skubina tragedijos vyksmą, versdamas Teiresiją kalbėti prieš savo valią. Edipas pirmas apkaltina Teiresiją prisidėjus prie Lajo žmogžudystės, paskatindamas jį atsilyginti tuo pačiu, tai yra Edipą apkaltinti.

Vienintelis skirtumas tarp kaltinimo ir atsako į jį yra tas, kad atsakomasis kaltinimas pagrįstas paradoksu, kuris kitu atveju gal bylotų apie silpnumą, o čia virsta jėga. Į Edipo žodžius „tu esi kaltas" Teiresijas ne tik atšauna priešininkui tais pačiais žodžiais. Jis savaip pabrėžia to kaltinimo skandalingumą, kaltinančio kaltumo skandalingumą:

> [...] Pareiškiu: tavo ištarmė
> Tave paliečia patį [...]
> Tu pats žudikas tas, kurį surasti nori.

Polemizuojantis šiuo atveju nėra neteisus. Kaltinti kitą dėl Lajo nužudymo tolygu laikyti jį vieną atsakingą už aukojimo krizę. O juk visi yra vienodai atsakingi, nes visi, kaip matėme, griauna kultūros įteisintą tvarką. Brolių priešų kaltinimai, kuriais jie apsisvaido, vis dėlto užgauna ne tik kiekvieną asmenį, bet ir griauna monarchijos bei religijos pamatus. Kiekvienas toks kirtis vis labiau apnuogina kito skelbiamą tiesą, bet jos visai nelaiko savąja.

Jie kaltina vienas kitą teisingumo uzurpavimu ir tariasi jį giną, o iš tikro nepaliaujamai jį silpnina. Kad ir ką teigtume ar neigtume apie vieną iš dviejų priešininkų, tučtuojau turime tą patį pasakyti ir apie antrąjį. Kiekvieną akimirką pusiausvyra palaikoma abiejų pastangomis ją sugriauti. Tragedinis ginčas yra dviejų brolių priešų – Eteoklio ir Polineiko – dvikovos žodinis atitikmuo.

Virtine replikų, kurių, kiek žinau, dar niekas deramai neinterpretavo, Teiresijas perspėja Edipą, kad artėjanti nelaimė yra abipusė ir smūgiai bus kirsti iš dviejų pusių. Jau pats sakinių ritmas, simetrijos efektai byloja apie tragiško konflikto užuomazgą. Taip kuriama įtempta pusiausvyra, niveliuojanti abiejų vyrų skirtumus:

> Paleisk mane namo. Lengviau bus kęst tau savo,
> O man gi savo dalią, jei manęs klausysi.
> Mat aš regiu, jog ir tavieji žodžiai neina
> Į gera tau, ir man taip gali atsitikti.

[...] Neskelbdamas
Nelaimės tau, išvengsiu jos ir sau pačiam.
Nenoriu skausmo sau ir tau. [...]
Man atkaklumą prikiši, o pats savy
Jo dar didesnio nematai ir plūst drįsti.

Akivaizdaus antagonistų tapatumo dėka staiga perprantame replikas: jos puikiai išreiškia tragedinį santykį. Tai, kad šios replikos ir šiandien atrodo neaiškios, tik patvirtina, jog apie šį santykį mažai ką žinome. Ir tam yra priežasčių. Atkakliai įrodinėdami tragedijos simetriškumą, mes prieštaraujame pagrindiniams mito duomenims.

Mite skirtingumo problema nėra aiškiai keliama, ji čia sprendžiama šiurkščiai ir kategoriškai. Šis sprendimas – tai tėvažudystė ir kraujomaiša. Tiesą sakant, mite nekalbama apie Edipo ir kitų personažų tapatumą ar pusiausvyrą. Bent jau vienas dalykas išskiria Edipą iš visų kitų asmenų. Jis vienintelis kaltas dėl tėvažudystės ir kraujomaišos. Jis pasirodo kaip siaubinga išimtis; jis į nieką nepanašus ir niekas nepanašus į jį.

Tragedijos tekstas iš esmės prieštarauja mito turiniui. Tragedijai galime likti ištikimi tik atmetę mitą. *Edipo karaliaus* aiškintojai paprastai baigdavo analizę tam tikru kompromisu, pridengiančiu tą prieštaravimą. Mums nereikia paisyti ankstesniųjų kompromisų ar ieškoti kokių nors naujų. Yra svarbesnių dalykų. Reikia patyrinėti tragišką įvykių seką bent jau tam, kad pamatytume, kur ji veda. Gal tai mums atvers ką nors esminga apie mito kilmę.

Pirmiausia reikia sugrįžti prie tėvažudystės ir kraujomaišos, pasvarstyti, ar teisinga šiuos nusikaltimus priskirti tik vienam pagrindiniam veikėjui. Matėme, kad Lajo nužudymas, tėvažudystė ir kraujomaiša tragedijoje virsta abipusiu svaidymusi tragiškais prakeiksmais. Edipas ir Teiresijas kaltina vienas kitą dėl polį užgriuvusios negandos. Tėvažudystė ir kraujomaiša yra tik itin pikantiškas šio apsikeitimo tragingais kaltinimais variantas. Kol kas nėra jokio pamato kaltinti vieną daugiau už kitą. Abu labu tokiu. Niekas nepadeda apsispręsti; o mite apsisprendžiama nedviprasmiškai. Išryškinę tragedinę pusiausvyrą, turėtume atsakyti, kuo remiantis ir kokiomis aplinkybėmis apsisprendžiama mite.

Į galvą ateina keista, beveik fantastiška mintis. Jei atmestume liudijimus prieš Edipą, kurių ypač gausu antroje tragedijos dalyje, galėtume įsivaizduoti, kad mito užbaiga, kai nutrenkiamas kaltasis ir apšviečiami visi mirtingieji, yra anaiptol ne iš dangaus tvykstelėjęs teisingumas, o tik užslėpta vienos pusės pergalė prieš kitą, varžybos, pasibaigusios vieno poleminio perskaitymo naudai, bendruomenės pritarimas tokiai įvykių interpretacijai, kurios iš pradžių laikosi tik Teiresijas ir Kreontas ir kuri galiausiai priklauso visiems ir niekam, kadangi jau yra tapusi paties mito tiesa.

Skaitytojas gal mano, kad mes puoselėjame keistą iliuziją atskleisti „istorines" komentuojamų tekstų prielaidas ir šitaip gauti tam tikros mums reikalingos informacijos. Tikiuosi, greitai pamatysime, kad tokie būgštavimai nepagrįsti. Vis dėlto, prieš tęsiant analizę, vertėtų stabtelėti prie kitokio pobūdžio prieštaravimų, kuriuos skaitytojas jau galėjo pastebėti.

Literatūros kritiką domina tiktai tragedija; mitas jai atrodo neišvengiamas duomuo, kurio neverta liesti. Mitologija, priešingai, tragediją palieka nuošaly, žvelgdama į ją net su šiokiu tokiu nepasitikėjimu.

Toks darbo pasidalijimas eina dar nuo Aristotelio, kuris savo *Poetikoje* teigia, kad geram tragikui neverta ir nedera rūpintis mitais, nes jie visiems žinomi, pakanka to, kad iš jų pasiskolinami „siužetai". Štai šis Aristotelio draudimas ir tebetrukdo gretinti tragedijos simetriją su mito skirtybėmis, šitaip ir „literatūra", ir „mitologija" bei visi jų specialistai apsaugomi nuo konfrontacijos, kuri, ko gero, išjudintų tuos mokslus iš pagrindų.

Šią konfrontaciją mes ir ketiname patyrinėti. Iš tiesų keista, kaip įdėmiam *Edipo karaliaus* skaitytojui pavykdavo jos išvengti. Tragiškam konfliktui pasiekus kulminaciją, Sofoklis įterpė į savo tekstą dvi įdomias replikas, primenančias mūsų ką tik iškeltą hipotezę. Būsimas Edipo nuopuolis neturi nieko bendra su stulbinančiu iškrypimu, tai pralaimėtos tragiškos kolizijos padarinys. Kai choras maldauja pasigailėti Kreonto, Edipas atsako:

Žinokite gerai, kad, to prašydami,
Jūs prašote mirties ar ištrėmimo man.

Choras nenusileidžia. Kreontas nenusipelnęs tokios priešininko bausmės. Tegu niekas netrukdo jam išvykti. Edipas sutinka, tačiau apgailestaudamas dar sykį primena chorui kovą, kurios baigtis dar neaiški. Jeigu jis neištrems arba neišvarys brolio priešo, vadinasi, patsai save pasmerks tremčiai arba mirčiai:

Tegu sau eina, nors man galvą reiks padėti
Ar, užsitraukus gėdą, būti ištremtam.

Ar galima sakyti, kad šios replikos atspindi „tragišką iliuziją"? Tai būtų tradicinis pjesės perskaitymas, bet tokiu atveju visa tragedija ir nuostabi jos pusiausvyra taip pat sietina su šia iliuzija. Matyt, jau laikas prisiminti ir tragišką viziją. Nedrąsiai spėtume, kad pats Sofoklis tam mus skatina.

Tačiau Sofoklis pradeda išsisukinėti. Tragedinė ardomoji veikla turi savo ribas. Mito turinys keičiamas nedrąsiai ir netiesiogiai. Kitaip tragedija pati užčiauptų sau žadą, mitas subyrėtų, o be jo nebebūtų ir tragedijos.

Nebeturime nei vadovo, nei modelio, nedalyvaujame jokioje kultūrinėje veikloje. Negalime remtis jokia pripažinta disciplina. Tai, ko siekiame, vienodai svetima ir tragedijai bei literatūros kritikai, ir etnologijai bei psichoanalizei.

Dar sykį grįžkime prie Lajo sūnaus „nusikaltimų". Būti karaliaus žudiku polio požiūriu yra tas pat, kas būti savo tėvo žudiku. Ir vienu, ir kitu atveju nusikaltėlis pažeidžia esmingiausią, elementariausią, gyvybiškai būtiną skirtybę. Jis ją tiesiog nužudo.

Tėvažudystė brutaliai sutapatina tėvą ir sūnų, sukuria tarp jų įtemptą pusiausvyrą, paverčia tėvystę konfliktiška „brolyste". Tragedijoje tai akivaizdu. Kaip jau sakėme, Lajas pirmas griebiasi smurto prieš Edipą, Edipas tik po to atsako jam tuo pačiu.

Įsivyravusi tėvo ir sūnaus santykiuose toji įtempta pusiausvyra nebeišnyksta. Kaip varžybų objektas, tarp tėvo ir sūnaus įsiterpia motina, tai yra objektas, neabejotinai skirtas tiktai tėvui ir griežčiausiai uždraustas sūnui. Kraujomaiša taip pat yra smurtas, didžiausias smurtas, vadinasi, ir didžiausia skirtybių naikintoja, nes naikina kitą didžiąją skirtybę – motinos ir sūnaus. Ir tėvažudystė, ir kraujomaiša užbaigia šiurkštaus skirtumų naikinimo procesą.

Mintis, jog smurtas neatsiejamas nuo skirtybių praradimo, galiausiai pastūmėja į tėvažudystę ir kraujomaišą. Skirtybės tampa nebeįmanomos; jokia gyvenimo sritis nebeišvengia smurto.[1]

Taigi apie tėvažudystę ir kraujomaišą spręsime iš jų padarinių. Edipo iškrypimas yra užkrečiamas; pirmiausia jis perduodamas palikuonims. Giminės pratęsimas įteisina šiurpų kraujo maišymąsi; svarbu susitepusį tėvų kraują atskirti. Kraujomaišiškas gimdymas – tai beformis dvilypumas, pražūtingas To Paties kartojimas, nešvarus bjaurasčių kratinys. Trumpai tariant, kraujomaišos vaisius kelia bendruomenei tokį pat pavojų kaip dvyniai. Pirmykštės religijos, vardydamos kraujomaišos padarinius, visuomet mini tikrus ir menamus aukojimo krizės padarinius. Ne veltui dvynių motinos dažnai įtariamos turėjusios kraujomaišos santykių.

Sofoklis dėl Edipo kraujomaišos kaltina jungtuvių dievą Himenėją, atsakingą už santuokinius ryšius ir šeimos narių skirtybes:

> [...] O, jungtuvės jūs, jungtuvės!
> Mane išželdėt ir toliau be perstojo
> Tą pačią sėklą sėjot ir parodėte
> *Tėvus ir brolius, ir vaikus to pačio kraujo,*
> *Ir nuotakas, ir motinas, ir žmonas* [...]

Matome, kad tikroji tėvažudystės ir kraujomaišos esmė atsiskleidžia aukojimo krizės metu ir tik per santykius su ja. Ne atskiram individui ir ne individams, drauge paėmus, o konkrečiai istorinei

1. Savo esė, pavadintame „Ambiguïté et renversement: Sur la structure énigmatique d'*Œdipe roi*" („Dviprasmybė ir perkaita: Apie mįslingą *Edipo karaliaus* struktūrą"), J.-P. Vernant'as labai taikliai apibūdino tokį skirtybių nykimą kultūros srityje. Tėvažudystė ir kraujomaiša, rašo jis, „pažeidžia pagrindines žaidimo šaškėmis taisykles, kurios polio šachmatų lentoje apibrėžia kiekvienos figūros vietą". Iš tiesų šių dviejų nusikaltimų padariniai visada apibūdinami sąvokomis, nurodančiomis išnykusią skirtybę: Edipas ir jo sūnūs lyginami šiurkščiais vaizdais: tėvas pradėjo savo sūnų ten, kur pats buvo pradėtas; Jokastė yra žmona, bet ne žmona, o motina, dirva, atnešusi dvigubą derlių: tėvą ir vaikus; Edipas apvaisino tą, kuri jį pagimdė, kurioje jis pats buvo pradėtas, ir iš tos pačios dirvos, „lygiai" tokios dirvos atsirado jo vaikai. Bet tik Teiresijo lūpose palyginimo žodžiai įgyja tragišką prasmę, kai jis šitaip kreipiasi į Edipą: „Tu nežinai ir aibės negandų kitų, jog tėvas tu vaikams ir brolis jų esi."

situacijai ir skirtybių krizei tenka atsakomybė už tėvažudystę Shakespeare'o pjesėje *Troilas ir Kresidė*. Tragedinę simetriją suardo tėvo nužudymas: *and the rude son shall strike his father dead**.

O Edipo mite – nesakome, kad tragedijoje, – tėvažudystės ir kraujomaišos, atrodo, niekuo negalima paaiškinti, net Lajo kėsinimusi į savo sūnaus gyvybę. Tai ypatinga istorija, tokia pasibaisėtina, kad neįmanoma jos sieti su konfliktuojančios simetrijos elementais, kurie ją supa. Tai iš viso konteksto iškrintanti neganda, ištikusi vienui vieną Edipą, nežinia, ar atsitiktinai, ar dėl to, kad taip lėmė „likimas" arba kitos kokios sakralinės galios.

Pasak daugelio pirmykščių religijų, tėvažudystė ir kraujomaiša tas pat, kas ir dvyniai. Edipo nusikaltimai paneigia visas skirtybes, tačiau dėl to, kad juos įvykdo individas, jie tampa nauja skirtybe – vien tik Edipo iškrypimu. Užuot palietę visus arba nepalietę nė vieno, jie priskiriami vieninteliam individui.

Taigi tėvažudystė ir kraujomaiša Edipo mite vaidina tokį pat vaidmenį, kaip ir kiti mitiniai bei ritualiniai motyvai, aptarti ankstesniuose skirsniuose. Šie nusikaltimai veikiau slepia, negu kelia aikštėn aukojimo krizę. Žinoma, jie atskleidžia įtemptą pusiausvyrą ir tapatumą, tačiau kraštutine šiurpinančia forma visa atsakomybė užkraunama atskiram individui; galop nebepastebime nė pačios pusiausvyros, nes ji būdinga visiems bendruomenės nariams ir apibūdina aukojimo krizę.

Greta tėvažudystės ir kraujomaišos yra ir kita tema, taip pat labiau pridengianti negu atskleidžianti aukojimo krizę, – tai maras.

Jau kalbėta apie įvairias epidemijas kaip aukojimo krizės „simbolį". Net jei Sofoklis ir turėjo minty garsųjį 430 metų marą, jo vaizduojamas maras Tėbuose yra visai kas kita negu epideminė liga. Epidemija, sutrikdanti gyvybines polio funkcijas, sietina su smurtu ir skirtybių išnykimu. Pats orakulas aiškiai apie tai kalba. Dėl negandos kaltas *žudikas*, kurio buvimas aplinkiniams it užkrečiama liga.

Tragedijoje atsiskleidžia, kad tas užkrečiantis poveikis ir abipusis smurtas pasireiškia kartu. Tuo metu, kai trys pagrindiniai veikėjai vienas po kito griebiasi smurto, vis didėjanti neganda kėsinasi

* Ir žiaurus sūnus nužudys tėvą (angl.).

parblokšti visus bandančius ją sutramdyti. Nors šios dvi linijos tiesiogiai nesutapatinamos, tekste aiškiai pastebimas jų paraleliškumas. Maldaudamas Edipą ir Kreontą susitaikyti, choras sušunka:

Širdį taip slegia mums krašto nelaimės,
O kas bus, kai prie jų prisidės dar kiti
Negandai dėl vaidų judviejų?

Tragedijoje ir už jos ribų maras simbolizuoja aukojimo krizę, kaip ir tėvažudystė bei kraujomaiša. Kyla klausimas, kam reikia dviejų temų, jeigu jų vaidmuo toks pat.

Bandykime lyginti abi temas, kad pamatytume, kuo jos skiriasi ir ką šis skirtumas galėtų reikšti. Abi temos atspindi akivaizdžius aukojimo krizės požymius, tik jie kitaip išdėstyti. Maro atveju ryškėja kolektyvinis negandos pobūdis, visuotinis užsikrėtimas; nekalbama apie smurtą ir skirtybių paneigimą. Tėvažudystės ir kraujomaišos atveju, priešingai, smurtas ir skirtybių nepaisymas pabrėžtinai išryškinami ir sutelkiami viename asmenyje; šiuo sykiu apeinamas kolektyvo matmuo.

Tėvažudystė ir kraujomaiša iš vienos pusės, o maras iš kitos užgožia tą pačią aukojimo krizę, tik ne tokiu pat būdu. Kad krizė visiškai atsiskleistų, maras jai suteikia tai, ko stinga tėvažudystei ir kraujomaišai. Ir kita vertus, visa, ko stinga marui, kad nedviprasmiškai išryškėtų ta pati krizė, turi savy tėvažudystė ir kraujomaiša. Jei abi temas sujungtume ir teminius vaidmenis tolygiai paskirstytume visiems bendruomenės nariams, vėl atpažintume tą pačią krizę. Dar kartą įsitikintume, kad neįmanoma ką nors teigti arba neigti apie vieną asmenį, nepaliečiant ir visų kitų. Atsakomybė būtų lygiai padalyta visiems.

Krizė įveikiama, universalus tapatumas dingsta tik dėl nelygaus akivaizdžių krizės požymių pasiskirstymo. Niekas nesuklastojama, neiškraipoma, nieko neprikuriama; mitas pertvarkomas taip, kad atsakomybę už akivaizdų skirtybių nepaisymą Tėbų gyventojai perkeltų ant Edipo pečių. Šis personažas – tarytum valymo įrenginys, susiurbiantis Tėbų gyventojus siaubiančias pragaištingas jėgas.

Visur išplitęs tarpusavio smurtas mite virsta siaubingu vienintelio asmens nusikaltimu. Dabarties žmogui Edipas atrodo nekaltas, bet

jis atsakingas už polio nelaimes. Tai žmogus, tapęs atpirkimo ožiu. Toks yra Edipo vaidmuo.

Tragedijos pabaigoje Sofoklio valia Edipas ištaria žodžius, kurie turėtų nuraminti Tėbų gyventojus ir juos įtikinti, kad dėl visko, kas įvyko mieste, kalta tik atpirkimo auka ir kad jai vienai skirta atsakyti už padarinius:

Malonūs būkit, nebijokit. Mano gėdos
Nė vienas mirtingasis nevalios pakelt.

Edipas labiausiai atsakingas, iš tiesų toks atsakingas, kad atsakomybės pritrūksta visiems kitiems. Atsakomybės stygius pagimdo maro idėją. Dingus smurtui, aukojimo krizė virsta maru. Maras mus įtraukia į šiuolaikinės epidemiologijos kontekstą. Aplinkui vien ligoniai. Niekas niekam neprivalo duoti ataskaitos, išskyrus, žinoma, Edipą.

Norint išvaduoti visą polį nuo slegiančios atsakomybės, pakeisti maru aukojimo krizę, reikia perkelti smurtą ant Edipo pečių ar, bendriau pasakius, užkrauti jį vienam individui. Tragedinio ginčo metu visi pagrindiniai veikėjai mėgina pasinaudoti šia perkaita. Kaip prisimename, Lajo byla pasirodė neatsiejama nuo aukojimo krizės. Atsakomybę už negandą visuomet norima suversti individui, keliamas svarbiausias mitinis klausimas: „Kas visa pradėjo?" Edipui nepavyksta apkaltinti Kreonto ir Teiresijo, užtat Kreontas ir Teiresijas sumaniai nukreipia tuos pačius kaltinimus prieš Edipą. Ši kvota – tai atpirkimo ožio medžioklė, atsigręžianti galop prieš tą, kuris ją pradėjo.

Kiek padvejojus iš trijų herojų kaltuoju pagaliau pripažįstamas vienas. Bet lygiai taip pat buvo galima pasirinkti ir kitą. Arba visus išteisinti. Koks yra tas paslaptingas mechanizmas, kuris leidžia nustatyti kaltąjį?

Kaltinimas, kurį nuo šiol vadinsime „teisingu", niekuo nesiskiria nuo kitų, kuriuos vadinsime „klaidingais", tačiau niekas šiam pasirinkimui nebesipriešins. Įsigali viena įvykių interpretacija; ji nebėra polemiška ir tampa mito tiesa, pačiu mitu. Mito persvara suvokiama kaip vieningumo apraiška. Ten, kur kryžiavosi du, trys ar šimtai simetriškų ir vienas kitam prieštaraujančių kaltinimų, lieka tik vienas,

visi kiti nutyla. Kiekvieno priešiškumas visiems kitiems virsta visų sąjunga prieš vieną.

Kas tai per stebuklas? Kaip bendruomenė, aukojimo krizės suskaidyta, gali taip staiga vėl susivienyti? Krizė pasiekė apogėjų, staigiam posūkiui aplinkybės atrodo pačios nepalankiausios. Neįmanoma rasti dviejų žmonių, kurie dėl ko nors sutartų; kiekvienas bando permesti kolektyvinę naštą ant savo brolio priešo pečių. Atrodo, kad galutinai pakrikusioje bendruomenėje viešpatauja tikras chaosas. Atrodo, nėra jokios gijos, kuri galėtų susieti visus konfliktus, visus, kurie neapkenčia ar nori apžavėti vienas kitą.

Ir štai tą akimirksnį, kai viskas, regis, prarasta ir begalinėje prieštaraujančių prasmių įvairovėje viešpatauja absurdas, išeitis pasirodo esanti visai arti; visame polyje priešingybės staiga susivienys, ir tai jį išgelbės.

Iš kur šis paslaptingas vieningumas? Aukojimo krizės metu priešininkai įsivaizduoja, kad juos skiria baisios priešybės. O tikrovėje visos priešybės pamažu blėsta. Visur tas pats troškimas, ta pati neapykanta, ta pati strategija, ta pati nesutaikomo skirtingumo iliuzija, nors aplinkui vis labiau įsigali vienodumas. Krizei stiprėjant, visi bendruomenės nariai tampa smurto broliais dvyniais. Pasakytume, kad jie tampa vieni kitų antrininkais.

Romantinėje literatūroje, animistiniuose pirmykščiuose tikėjimuose, šiuolaikinėje psichiatrijoje sąvoka *antrininkas* visuomet nusakoma tai, kas įsivaizduojama ir nerealu. Mūsų atveju taip nėra. Nors *antrininkų* santykis turi haliucinacijos požymių (apie tai kalbėsime vėliau), čia nėra nieko išgalvoto; vien puikiai išreikšta tragedinė simetrija.

Jeigu smurtas iš tikro suvienodina žmones, jei kiekvienas tampa savo priešininko antrininku arba „dvyniu", jei visi antrininkai yra tolygūs, visuomet kiekvienas jų gali tapti kuriuo nors kitu antrininku, tai yra virsti visuotinio susižavėjimo ir visuotinės neapykantos objektu. Viena auka gali atstoti visas galimas aukas, visus brolius priešus, kuriuos kiekvienas bando išstumti, tai yra visus be išimties bendruomenės narius. Kiekvienas įtarinėja kiekvieną ir jokių ar beveik jokių pastangų nereikia, kad šis įtarumas virstų visų nusistatymu prieš vieną. Juokingai menka užuomina, mažiausias

įtarumas kaipmat pasklis ir iš karto taps nenuginčijamu įrodymu. Nusistatymas – tai lyg riedantis sniego gniužulas: kiekvienas papildo sklindantį gandą, paveiktas akimirksnio *mimezės*. Vieningai visų palaikoma beprotybė virsta tvirtu tikėjimu.

Visuotinis virtimas vienas kito antrininku, visiškas skirtybių išnykimas, kurstantis neapykantą, kuri iškart atsigręžia prieš sukurstytąjį – tai būtina ir pakankama prievartinės vienovės sąlyga. Kad galėtų atgimti tvarka, pirmiau reikia išsisiautėti netvarkai; kad vėl atsirastų mitai, pirmiau reikia juos visiškai sugriauti.

Ten, kur ką tik buvo šimtai tarpusavio konfliktų, šimtai brolių priešų porų, atskirtų viena nuo kitos, vėl susikuria bendruomenė, vienijama neapykantos, kurią jinai jaučia vienam savo nariui. Ir visas skirtingų individų giežiamas apmaudas, visa neapykanta nuo šiol bus nukreipta į vienintelį asmenį, *atpirkimo auką*.

Pagrindinė šios hipotezės kryptis atrodo aiški. Visa bendruomenė, kamuojama smurto ar prislėgta negandos, kuriai įveikti neranda vaistų, noriai leidžiasi į aklą „atpirkimo ožio" medžioklę. Nepakeliamam smurtui įveikti instinktyviai ieškoma veiksmingo ir stipraus vaisto. Žmonės nori įsitikinti, kad dėl jų nelaimių kaltas vienas asmuo, kuriuo bus lengva atsikratyti.

Tuojau imi galvoti apie kolektyvinio smurto formas, kurios nevaldomos įsisiautėja krizės apimtoje visuomenėje, kaip antai: linčas, pogromas, „teismas vietoje" ir t.t. Paprastai toks kolektyvinis smurtas grindžiamas edipiškais kaltinimais: tėvažudyste, kraujomaiša, vaikažudyste ir t.t.

Palyginimas turi ribotą vertę, bet jo dėka kai ką sužinome. Jis parodo, kokie yra giminingi iš pažiūros skirtingų tragedijų tekstai. Sunku numanyti įvykius, kuriuos Sofoklis turėjo galvoje rašydamas *Edipą karalių*. Anksčiau mūsų cituoti tekstai liudija, kad jis žinojo daugiau, negu žinome mes. Tragiškąjį įkvėpimą galėtume sieti su spėlione dėl tikrosios kai kurių mitologinių temų kilmės. Įrodymui galima pateikti ir kitų tragedijų, ne vien *Edipą karalių*, ir paminėti kitus poetus, ne vien Sofoklį, pavyzdžiui, ir Euripidą.

Andromachė yra Piro meilužė, o Hermionė – teisėta jo žmona. Abi moterys, tikros seserys priešės, pradeda tragedinį ginčą. Įniršusi pažeminta žmona sviedžia savo varžovei tipišką kaltinimą

„tėvažudyste ir kraujomaiša", kaip kad Teiresijas Edipui kulminaciniu tragedijos momentu:

Kur, nelaimingoji, tu nuklydai? Su sūnumi žmogaus, nužudžiusio tavo vyrą (su Achilo, nužudžiusio Hektorą, sūnumi Piru), tu drįsti miegoti ir turėti su šiuo žudiku vaikų. Kokie barbarai. Tėvas guli su savo dukra, sūnus su motina, sesuo su broliu. Artimiausi giminės žudo vienas kitą, ir joks įstatymas to nedraudžia. Nemėgink mums piršti tokių papročių.

„Projekcija" akivaizdi. Prašalaitė pati viena įkūnija poliui gresiančią aukojimo krizę. Nusikaltimai, kuriais ji kaltinama, – tai tikras graikų mitinių temų ir iš jų kilusių tragiškų siužetų rinkinys. Paskutiniai žodžiai „nemėgink mums piršti tokių papročių" yra pražūtingi, nes jau byloja apie kolektyvinį terorą, kurį gali sukelti Hermionės neapykanta Andromachei. Ryškėja atpirkimo aukos schema...

Sunku patikėti, kad Euripidas, rašydamas šį tekstą, nežinojo, ką daro, kad nenujautė glaudaus ryšio tarp savo kūrybos temų ir kolektyvinių įpročių, apie kuriuos užsimena, kad slapčia nebandė perspėti savo publikos, pažadinti nerimo, kurio pats, beje, vengia arba neįstengia nei tiksliai jo apibūdinti, nei išsklaidyti.

Mes manome, kad gerai pažįstame kolektyvinio smurto įnagius. O pažįstame tik išsigimusias formas, blyškias kolektyvinių užmojų apraiškas, sąlygojančias mito – tokio kaip Edipo mitas – atsiradimą. Prievartinė *vienovė* tolesniuose puslapiuose mums atsiskleis kaip esminga pirmykštės religijos apraiška; visur, kur tiktai toks vieningumas vaidina pagrindinį vaidmenį, jis visiškai pasislepia arba beveik pranyksta už jį pagimdžiusių mitinių formų; mus pasiekia tik šalutiniai ir išsigimę reiškiniai, nevaisingi ir mito, ir ritualo plotmėje.

Manoma, kad kolektyvinis smurtas ir ypač visų susivienijimas prieš vieną auką kiekvienoje visuomenėje sukelia daugiau ar mažiau patologinių iškrypimų, kurių tyrinėjimas ne ką teduotų sociologijai. Mūsų naivus racionalizmas, apie kurį galėtume daug kalbėti, pripažįsta tik trumpalaikį ir ribotą kolektyvinio smurto poveikį, laiko jį „katarsiniu", analogišku tam, kurį anksčiau priskyrėm ritualiniam aukojimui.

Tai, kad Edipo mitas gyvuoja nebe vieną tūkstantį metų ir jo temos nenyksta, o šiuolaikinė kultūra jam rodo bemaž religinę pagarbą, liudija, kad kolektyvinio smurto padariniai yra visiškai neįvertinti. Abipusį smurtą galima apibūdinti kaip ydingą ratą; bendruomenė, į jį patekusi, nebeįstengia iš jo išsiveržti. Šį ratą galima apibūdinti keršto ir atpildo sąvokomis; galima pateikti įvairias psichologines interpretacijas. Kol bendruomenės viduje sukauptas neapykantos ir nepasitikėjimo kapitalas, žmonės juo naudojasi ir jis vis duoda pelno. Kiekvienas rengiasi galimai kaimyno agresijai, o kaimyno parengtį laiko jo agresyvių užmojų patvirtinimu. Apskritai reikia pripažinti, kad mimetinis smurto pobūdis toks stiprus, jog smurtas, jau įsigalėjęs bendruomenėje, nebegali savaime išnykti. Kad ištrūktume iš rato, reikėtų galutinai įveikti smurtą, nes kitaip ateitis tampa įkaitu; reikėtų atimti iš žmonių visus prievartos modelius, nes šių vis daugėja, jie plinta naujais pavidalais.

Jeigu žmonėms pavyks visus įtikinti, kad vienas iš jų yra atsakingas už smurto *mimezę* ir kad jo „suteptis" visus užkrečia, jeigu jie tikrai visi tuo patikės, šis tikėjimas pasitvirtins, kadangi bendruomenėje nebeliks tokio sektino ar atmestino smurto modelio, kurį būtinai reikėtų mėgdžioti ar dauginti. Sunaikinę atpirkimo auką, žmonės tarsis nusikratę blogio ir iš tiesų jo nusikratys, nes tarp jų nebebus visus gundančio smurto.

Mums atrodo absurdiška atpirkimo aukos principą laikyti mažiausiai veiksmingu. Pakanka *smurtą* – tokia prasme, kaip jis vartojamas šiame esė – pakeisti *blogiu* arba *nuodėmėmis*, kurias neva padarė ši auka, ir suvoksime, jog su iliuzijomis ir mistifikacijomis susiduriame nuolat, bet taip pat, – kad tos iliuzijos ir mistifikacijos yra pats įspūdingiausias ir vaisingiausias visų žmogaus nuotykių padarinys.

Įtikėję žinojimo privalumais, mes menkai domimės arba net visai nesidomime tokiu reiškiniu kaip atpirkimo auka, kuri maskuoja žmonėse slypintį smurtą. Toks optimizmas blogiau už apsirikimą ar nežinojimą. Išsisukti nuo atsakomybės kolektyvui puikiai pavyksta kaip tik dėl to, kad šitaip žmonės išvengia pripažinti savo smurtą, su kuriuo jiems niekada nepavyko susitaikyti.

Per visą aukojimo krizę, kaip mums paliudijo Edipas ir Teiresijas, smurto suvokimas vis gilėja; tačiau, užuot grąžinęs santarvę, šis

suvokimas, visąlaik atgręžtas į kitą, į kito grėsmę, kaip tik stiprina ir kursto konfliktą. Šį pragaištingą ir užkrečiamą suvokimą, šį aiškiaregiškumą, kuris taip pat yra smurtas, kolektyvinis smurtas paverčia dar didesniu nežinojimu. Jis vienu gaistu ištrina praeities prisiminimus; štai kodėl mitai bei ritualai niekada mums aiškiai ir patikimai aukojimo krizės neatskleidžia; tai primygtinai įrodinėjome dviejuose ankstesniuose skirsniuose, o Edipo mitas suteikė galimybę dar sykį tai patikrinti. Smurtinius veiksmus visada stengtasi atsieti nuo paties žmogaus; dėl to smurtas siejamas ir tapatinamas su sakralumu, su žmogų prievartaujančiomis išorės jėgomis: mirtimi, ligomis, gamtos reiškiniais...

Nežinia, ar žmogus, beprotiškai apnuoginęs savo smurtą, vėliau pats jam nepasiduotų, todėl smurtą dažniausiai vengiama aiškiai įvardyti; tokia nuostata, ko gero, ir lemia tikrai žmogiškos visuomenės atsiradimą.

Edipo mito, kurį pabandėme išnarstyti ir paaiškinti, struktūrinis principas visai toks pat kaip ir atpirkimo aukos. Reikėtų pasidomėti, ar tuo principu paremti ir kiti mitai. Galime numanyti, kad atpirkimo auka – vienas svarbiausių būdų, jeigu ne vienintelis, kurio dėka žmonėms pavyksta užtemdyti patį jų smurto faktą, jau įvykdytą smurtą, kuris užnuodytų jų dabartį ir ateitį, jeigu jiems nepavyktų nuo to smurto atsiriboti, visą jį suversti vieninteliam „kaltajam".

Taigi, kad išgytų, Tėbų gyventojai privalo pasikliauti mitu, priimti jį kaip neginčijamą ir vienintelį įveiktos krizės paaiškinimą, kaip kultūros atkūrimo įstatymą, kitaip tariant, jie turi įsitikinti, kad maras buvo vienintelė visuomenės liga. Vyksmui reikia tvirto tikėjimo, kad dėl negandos kalta atpirkimo auka. Pirmasis padarinys – staiga sugrįžusi santarvė patvirtina vienintelę kaltojo tapatybę ir visam laikui įteisina požiūrį į krizę kaip į paslaptingą, iš šalies primestą blogį, gėdingą dėmę, kurios plitimą galima sulaikyti tik pašalinus tą, kuris pasėjo blogio sėklą.

Išsigelbėjimo kelias yra patikimas ir, pažvelgę iš arčiau, pastebėsime, kad jis visiškai neslepiamas; iš tiesų tik apie tai ir kalbama, kai ieškoma išeities. Šį kelią, žinoma, nurodo orakulo ištarmė, kurią paskelbia Kreontas. Kad miestas būtų išgelbėtas, reikia įvardyti ir ištremti netyrą būtybę, užkrečiančią visą miestą. Kitaip tariant, kad

būtų nustatytas kaltojo asmuo, reikia visų pritarimo. Kolektyvui atpirkimo auka yra tarytum tas objektas, kurį šamanai skelbia pašalinę iš ligonio kūno ir kurį laiko visokio blogio priežastimi.

Beje, vėliau matysime, kad abiem atvejais kalbama apie tą patį.[2] Tiktai abi metaforos atšakos nelygiavertės. Prievartinio tapatumo principas nėra analogiškas šamanų veiksmams, nes jis visai ne metaforiškas; priešingai, galima manyti, kad šamanų veiksmai analogiški tapatumo principui, kurį užčiuopti ir interpretuoti iš dalies padeda mitas.

Tėvažudystė ir kraujomaiša siūlo bendruomenei kaip tik tai, ko jai reikia, kad įveiktų aukojimo krizę. Mito tekstas patvirtina, kad tai mistifikacija, tačiau labai reali ir kultūros įamžinta, duodanti pradžią naujai tiesai. Tokia mistifikacija, aišku, neturi nieko bendra su paprastu nuslėpimu, sąmoninga manipuliacija aukojimo krizės duomenimis. Kadangi smurtas yra visiems bendras, jis atkuria tvarką ir santarvę. Jo dėka atsiradusios melagingos reikšmės atrodo tvirtos ir nepajudinamos. Įveikus aukojimo krizę, be šių reikšmių, nebelieka jokios vieningos nuostatos. Smurtas – tai struktūrinė mito ašis, neregima tol, kol neliečiame struktūros. Visos *temos* priklauso nuo *anatemos* struktūrinės vertės. Tikrasis anatemos objektas – ne Edipas, kuris yra tik viena tema iš daugelio, o pats tapatumas; jį gali pakirsti kiekvienas sąlytis, kiekvienas žvilgsnis, bet kokia manipuliacija. Ši *anatema* gyvuoja ir mūsų dienomis, pasireikšdama kaip užmarštis, kolektyvinio smurto įsteigtas abejingumas, arba tuo, kad net atpažinta ji laikoma nereikšminga.

Dar ir šiandien mito struktūra nėra sugriauta; priskyrus mitą grynai išmonei, jis nėra sugriaunamas, o kaip tik priešingai; nagrinėti jį užvis sunkiausia. Taip perskaičius mitą, niekuomet neprieinama prie esmės; net genialiausia ir labiausiai klaidinanti Freudo interpretacija neatskleidė Edipo mito „užslopintosios" reikšmės, kuri nėra tėvažudystės ir kraujomaišos troškimas, bet smurtas, besislepiantis už pernelyg akivaizdžių temų, visiško pakrikimo grėsmė, kurią atpirkimo auka nutolina ir paslepia.

Šia hipoteze visai nespėliojama, ar mito tekste pasmerkimas arba išvarymas yra *tema*, tiesiogiai paskatinanti smurtą. Priešingai. Tai,

2. Žr. IX skyrių.

kad kai kuriuose variantuose šios temos nėra, negriauna mūsų pasiūlytos hipotezės. Kolektyvinio smurto pėdsakai gali ir turi išdilti. Bet padariniai neišnyko; jie dar gajesni negu pirma. Kad išryškėtų visi anatemos padariniai, pageidautina, jog ji pati išnyktų ir visi ją pamirštų.

Sunkiau būtų paaiškinti ne tai, kad anatemos nėra, o kad ji yra tragedijoje, jei nesuprastume, kad tragedijos užmojis iš dalies suardo mitą. Religinę anatemą tragedijoje teisingiau būtų laikyti „archeologija", o ne atgyvena, archaizmo apraiška. Manytume, kad *Edipo karaliaus* anatema – vienas iš mito kritikos elementų, o Sofoklio kritika, ko gero, radikalesnė, negu įsivaizduojame. Poeto valia iš herojaus lūpų sklinda daug sakantys žodžiai:

Tad paskubėkit, dėl dievų, mane paslėpti
Kur nors svetur arba užmuškit, ar į jūrą
Išmeskit, kad manęs neberegėtumėt.

Tai, kaip giliai poetui pavyksta įsismelkti į mitą ir jo genezę, mums atrodo antraeilė problema, neturinti didesnės reikšmės mito perskaitymui. Mes, jį skaitydami, pasitelkiame tragediją kaip analizės priemonę, bet jis grindžiamas savarankiško tyrimo rezultatais, gebėjimu išskaidyti abipusio smurto temas ir jas pergrupuoti vienpusio ir visuotinio smurto atžvilgiu, tai yra atsižvelgiant į atpirkimo aukos principą. Šis principas nepriklauso nuo kurios nors atskiros temos, nes būtent jis generuoja jas visas. Paprastas teminis ar struktūrinis teksto skaitymas šio principo neišryškina.

* * *

Lig šiol žiūrėjome į Edipą vien kaip į nedorą susitepusį žmogų, kaip į savotišką visuotinės gėdos telkinį. Tragedijos *Edipas karalius* herojus iš esmės yra Edipas iki kolektyvinio smurto. Bet visai kitoks Edipas pasirodo visuotinės prievartos apsupty. Tokį galutinai susiformavusį Edipą Sofoklis mums leidžia pamatyti antroje Edipo ciklo tragedijoje *Edipas Kolone.*

Pirmose scenose matome iš esmės tą patį pragaištingąjį Edipą. Kolono gyventojai, sužinoję tėvažudį esant jų polyje, pašiurpsta. Ir

vis dėlto pjesės eigoje situacija akivaizdžiai pasikeičia. Edipas tebėra pavojingas, net bauginantis, tačiau ir labai brangus. Dar jam gyvam esant, jo palaikai tampa savotišku talismanu, dėl kurio įnirtingai ginčijasi Kolono ir Tėbų gyventojai.

Kas gi įvyko? Ankstesnysis Edipas susijęs su pragaištingais krizės aspektais. Jis neturi nė vienos teigiamos savybės. Jo išvarymas „naudingas" grynai negatyvia prasme, kaip kad ligonio organizmui naudinga amputuoti gangrenavusią galūnę. Tragedijoje *Edipas Kolone,* priešingai, vaizdas sudėtingėja. Pasėjusi nesantaiką polio gyvenime, atpirkimo auka pasitraukdama atkūrė tvarką ir santarvę. Anksčiau visokia prievarta tik padvigubindavo smurtą, o prievarta, nukreipta prieš šią auką, stebėtinai padarė galą smurtui. Religinė mintis priversta ieškoti, kur glūdi šio nepaprasto skirtumo priežastis. Klausimas nėra nekaltas. Juo kėsinamasi į bendruomenės gerovę ir net į pačią jos egzistenciją. Kadangi simbolinis mąstymas, o, tiesą sakant, ir visas žmogaus mąstymas niekuomet dar neužčiuopė prievartinės vienovės principo, neišvengiamai galvojama apie auką – ar tik nebus tų stebėtinų permainų priežastis jos sunaikinimas ar ištrėmimas. Dėmesys krypsta ne tik į lemtingo smurto skiriamuosius bruožus, pavyzdžiui, į žmogžudystės pobūdį, tapusį vieningumo akstinu, bet ir į patį aukos asmenį. Palankią išeitį sieti su šia auka atrodo juo labiau logiška, kadangi prieš ją nukreiptu smurtu norėta grąžinti tvarką ir santarvę.

Kulminacinę krizės akimirką, kai abipusis smurtas, pasiekęs aukščiausią laipsnį, staiga pavirsta visuotine taika, regis, suartėja abi smurto pusės: kraštutinybės susitinka. Šios metamorfozės ašis – atpirkimo auka. Atrodo, kad tokiu būdu aukos asmuo jungia pragaištingus ir išganingus smurto aspektus. Tad pakankamai logiška manyti, kad šitaip pasireiškia žaidimas, kuriame žmonės įsivaizduoja visiškai nedalyvaujantys, žaidimas jų pačių smurto galia, žaidimas, kurio pagrindinės taisyklės jie paprastai nesuvokia.[3]

3. Toliau pamatysime, kad aukos sakralizavimą skatina haliucinacijų elementai, būdingi pirmykštei religinei patirčiai. Tačiau tie elementai nebūtini, kad suvoktume svarbiausius kiekvienos religinės sistemos principus. Šių sistemų logiką dabar jau galime perprasti.

Neužtenka pasakyti, kad atpirkimo auka „simbolizuoja" perėjimą nuo abipusio ir griaunančio smurto prie kūrybinio vieningumo; ji ir daro galimą šį perėjimą, ir yra neatskiriama jo dalis. Religinė mintis pirmiausia nukreipta į atpirkimo auką, tai yra į paskutiniąją auką, – tą, kuri patiria smurtą, nebesukeldama atsakomojo keršto, kaip į stebuklingą būtybę, kuri sėja smurtą, kad paskui pjautų santarvės derlių, kaip į bauginantį ir paslaptingą išgelbėtoją, kuris atneša žmonėms ligą tam, kad vėliau juos išgydytų.

Naujųjų laikų žmogui atrodo, kad herojus negali tapti išganingu, nepaliovęs būti pragaištingas, ir priešingai. O religinis empirizmas kuo tiksliau fiksuoja visa, kas įvyko, neatskleisdamas tikrosios priežasties. Iš pradžių Edipas yra pragaištingas, o vėliau – išganingas. Ir nebūtina jam „atleisti", nes nebuvo keliamas klausimas, ar jį reikia pasmerkti šiuolaikine ir moralizuojančia šio termino prasme. Ir juolab neverta griebtis vienos tų pompastiškų „reabilitacijų", kuriomis mūsų dienomis moka manipuliuoti žmonės, neva atsižadėję moralizuoti. Religinė mintis per daug kukli ir baugšti, kad spręstų apie dalykus iš tokių aukštybių. Ji pripažįsta savo ribas. Paslaptingos pragaištingumo ir išganingumo sąjungos negalima nei paneigti, nei nutylėti, nes tai labiausiai domina žmonių bendruomenę, ir vis dėlto šio fakto žmonėms niekaip nepavyksta nei įvertinti, nei suvokti. Išganingasis Edipas tremtyje pergali pragaištingąjį Edipą, bet šio nesunaikina. Ir kaip galėtų jį sunaikinti, jei, *kaltąjį* ištrėmus, išnyko smurtas? Padariniai liudija, kad bendruomenė, apkaltinusi Edipą tėvažudyste ir kraujomaiša, buvo teisi. Edipas tampa gelbėtoju dėl to, kad jis nužudė tėvą ir susitepė kraujomaiša.

Iš abiejų Sofoklio tragedijų ryškėja tyrinėtojams gerai žinoma normų pažeidimo ir išganymo schema: su ja susiduriama daugybėje mitologinių ir folklorinių pasakojimų, stebuklinėse pasakose, legendose ir net literatūros kūriniuose. Herojus, kurstantis žmonių bendruomenėje smurtą ir sumaištį, pasirodo lyg atpirkėjas, kai tik prievarta nušalinamas.

Pasitaiko ir taip, kad herojus, daugeliu atžvilgių būdamas pažeidėjas, tuo pat metu yra ir pabaisų naikintojas. Taip nutinka pačiam Edipui epizode su Sfinksu. Pabaisa atlieka panašų vaidmenį kaip

maras Tėbuose; ji terorizuoja bendruomenę, nuolat reikalaudama duoklės – aukos.

Iš karto kyla klausimas, ar tai, kaip mes siūlome aiškinti pagrindinį Edipo mito epizodą, negalėtų būti taikoma visiems šiems tekstams, kitaip tariant, ar čia nesusiduriame su skirtingomis atpirkimo aukos principo apraiškomis. Visuose šiuose mituose herojus iš tiesų kaip magnetas pritraukia bendruomenėje išplitusį smurtą, pragaištingą ir užkrečiamą smurtą, kurį herojaus mirtis arba pergalė paverčia saugia tvarka.

Galima teigti, kad ir kitos temos maskuoja aukojimo krizę bei smurtinį jos išsprendimą, pavyzdžiui, kolektyvinio išganymo, kurį suteikia dievas ar demonas už vienintelę auką, arba nekaltumo tema, arba kaltojo, atiduoto į pabaisos ar velnio nagus jo „kerštui", arba, priešingai, jam, kaip „teisingumo" įrankiui.

Atpirkimo aukos principas išryškina pagrindines Edipo mito temas: ir jų kilmę, ir struktūrą. Tai parodė ką tik atliktas mūsų tyrinėjimas. Bet mes manome, kad panašiai galima analizuoti daugelį mitų. Kyla klausimas, ar šis principas neatsiskleis kaip visą mitologiją struktūruojanti ašis. Ir tai dar ne viskas; kyla kitas, dar esmingesnis klausimas: gal pati sakralumo genezė, jį apibūdinanti transcendencija priklauso nuo prievartinės vienovės, nuo socialinės vienybės, įtvirtintos ar atkurtos „ištrėmus" atpirkimo auką. Jei taip, tai kalbama ne tik apie mitą, bet ir apie ritualą bei apie religiją apskritai.

Kol kas pateikiame tik paprasčiausią hipotezę. Kai kurių elementų jai dar aiškiai stinga, kai kurie yra tik paminėti. Kituose skyriuose reikės šią hipotezę ir patikslinti, ir patikrinti, atskleisti, taip sakant, jos įrodomąją galią, kurią kol kas galime tik nuspėti. Tuomet sužinosime, ar ši hipotezė pajėgs atlikti tą įspūdingą vaidmenį, kurį jai rengiame. Kol kas dar reikėtų pasvarstyti, kokia yra šios hipotezės prigimtis ir kokiu pavidalu ji pasirodo šiuolaikinio mokslo kontekste.

Mūsų pasiūlytas perskaitymas jau meta šiokį tokį atšvaitą į įvairius tekstus. Jei Heraklitas yra tragedijos filosofas, jis neišvengiamai yra mito filosofas, tad turėtų būti netoli tos struktūruojančios ašies, kurią mėginame išryškinti. Gal mes per daug užsimojame, tačiau

kaip galime neprisipažinti, kad iki šiol buvę neaiškūs, neišskaitomi fragmentai staiga atskleidžia akivaizdžią prasmę? Ar tik ne pačią mito genezę, smurto išskeltą dievų ir priešybių atsiradimą reziumuoja 60 fragmentas, kuriuo ir tinka užbaigti skyrių?

Kova yra visa ko motina ir valdovė. Vieni joje gimsta dievais, o kiti – žmonėmis. Vienus ji paverčia vergais, o kitus – laisvaisiais.

Versta iš „Oedipe et la victime émissaire", in René Girard, *La violence et le sacré*, Paris: Bernard Grasset, 1972, p. 102–129.

Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant

SĄJUNGA SU METIDE IR VIEŠPATAVIMAS DANGUJE

Po jungtuvių su Metide Dzeusas veda antrą kartą – šįsyk titanidę Temidę.[1] Šios dvi santuokos papildo viena kitą, kad užtikrintų naujojo dievų valdovo pranašumą, kaip kad viena kitą papildo abi deivės, sujungtos į kartu veikiančių, bet priešingų jėgų porą. Abi jos yra orakulinės dievybės, kurių visažinystė aprėpia visą laiko ciklą; abi jos, būdamos susijusios su tokiomis pirminėmis kosminėmis substancijomis, kaip vanduo ir žemė, turi sugebėjimų, įgytų dar prieš Dzeuso viešpatavimą ir netgi prieš Krono jaunėlio gimimą. Gajos pagimdyta Temidė globoja žemės orakulus; Okeano ir Tetidės duktė Metidė, kaip ir Jūros Seniai, susijusi su ateities spėjimu iš vandens.[2] Tačiau dviejų pirmųjų Dzeuso žmonų visažinystė yra skirtingo pobūdžio, ir kaip tik šis skirtumas paaiškina, kodėl dievų valdovas susieina su Temide tik visiškai perėmęs Metidės savybes

1. Hesiodas, *Teogonija*, 886: *Prṓtēn* [...] *Mḗtin*, bei 901: *Deúteron* [...] *Thémin*. Ne kartą buvo atkreiptas dėmesys į taisyklingai triadišką hesiodiškojo Dzeuso žmonų katalogo struktūrą, pradedant 907 eilute (vedybos su Eurinome, kuri tampa žmona po Temidės) iki katalogą užbaigiančios 929 eilutės (išimtį sudaro 910–911 eilutės, atmestos Mazono). Šia prasme dvi pirmosios Dzeuso žmonos išskiriamos iš šios sekos; jos neįtraukiamos į triadišką vėlesnių santuokų vardijimą. Jų pozicijos bendrumą pabrėžia vienoda formulė, kuria Hesiodas užbaigia kiekvienai šių deivių skirtą fragmentą: *agathón te kakón te*, 900 (Metidė) bei 906 (Temidė).
2. Žr. J.-P. Vernant, *Revue des Études Grecques*, 1963, p. 17–18; ir ypač „Le Vieux de la Mer", in M. Detienne, *Les Maitres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967, III skyrius, p. 30–50.

ir, ją prarydamas, pats tampa *mētíeta**. Temidės visažinystė, tiesą sakant, yra susijusi su tvarka, kuri suvokiama kaip kažkas jau nustatyta, galutinai patvirtinta ir įdiegta. Jos kalbėjimas yra asertorinis, arba kategorinis; byloja apie ateitį taip, lyg ši jau būtų dabar; kalbėdama apie tai, kas bus, tarytum apie tai, kas jau yra, ji nepatarinėja, o skelbia nuosprendžius: ji liepia arba draudžia. Metidė, priešingai, susijusi su ateitimi kaip su atsitiktinumu; josios kalbėjimas yra hipotetiškas arba problemiškas; ji pataria, ką derėtų veikti, kad dalykai klostytųsi verčiau taip nei kitaip; ji nusako ateitį ne kaip jau esančią, bet kaip nelaimės ar laimės galimybę, o kartu atskleidžia ir savo sumanaus žinojimo gudrybes, galinčias kreipti tą ateitį verčiau gera nei į bloga. Temidė dieviškajame pasaulyje reiškia stabilumą, tęstinumą bei dėsningumą: nenutrūkstamą tvarką, ciklišką metų laikų kaitą (juk Temidė yra *Horų* motina)[3], likimo ištartį (ji motina ir *Moirų*, kurios „mirtingiesiems lemia arba laimę, arba nelaimę"[4]). Ji turi nužymėti tai, kas uždrausta, nubrėžti ribas, kurių nevalia peržengti, hierarchijas, kurias reikia gerbti, kad kiekvienas visada laikytųsi jam priderančio rango ir savo valdų. Metidė, priešingai, įsikiša tada, kai dieviškasis pasaulis dar tebekunkuliuoja ar kai jo jėgų pusiausvyra akimirksniu sutrinka: konfliktai dėl paveldėjimo, kovos dėl aukščiausios valdžios, mūšiai bei maištai, naujo valdovo iškėlimas; taigi dieviškoji epocha sumaištinga ir dramatiška; kad triumfuotų, ano pasaulio galybės turi parodyti drąsą bei jėgą, o drauge ir protingą iniciatyvą, gudrumą bei išradingumą.[5]

* *mētíeta* – išmintis (gr.). (Žvaigždute žyminos redaktoriaus pastabos.)

3. *Teogonija*, 901–902.
4. Ibid., 904–906.
5. Jei šią deivių porą vertintume žmonių, o nebe dievų požiūriu, būtų galima pasakyti, kad jos analogiškai susijusios su priešingais orakulinės veiklos aspektais. Stebuklingas Temidės žodis atspindi dieviškųjų nutarčių, nuo kurių mirtingieji negali išsisukti, neišvengiamybę bei neatšaukiamumą. O Metidė, duodama pranašingą patarimą, provokuoja tam tikrą išbandymą, kur susiduria dievai ir žmonės, subtilų bei pavojingą žaidimą, kur niekas nėra nustatyta iš anksto, kur klausiantieji turi sugebėti tinkamu momentu paklausti, priimti ar atmesti ištarmę ir net pasukti savo naudai tą dievo duotą atsakymą, kuris palankus jų priešininkui.
   Mūsų pasiūlyta Temidės–Metidės poros interpretacija galbūt leidžia suprasti tą ryšį, kuris Alkmano *Partenijuose* sieja *Aīsa* bei *Póros*, laikomus pirmykštėmis

Susijungdamas su Metide, Dzeusas, kuris ką tik nuvertė Kroną ir sugriovė senąjį būvį, ne tik atsidėkoja deivei už paslaugas, bet ir įgyja galimybių visiškai naujai tvarkai įvesti. Susisiedamas su Temide, jis įteisina savo ką tik paskelbtas taisykles, savo valią išaukštinti bei privilegijuoti. Dviguba jo santuoka vainikuoja naujojo valdovo atėjimą ir buvusio monarcho žlugimą, nuo šiol niekas jo nebepakeis. Metidės gudrybės kelia grėsmę nusistovėjusiai tvarkai, jos nuovokumas atsiskleidžia ten, kur pilna netikėtumų, ji supainioja situacijas, sugriauna griežčiausias hierarchijas, – dėl to su jos palikuonimis siejama mitinė pavojingumo tema. Metidės vaikai paveldės iš savo motinos jai būdingą gudrumą ir klastingumą. Būtent dėl to deivės sūnui lemta paneigti tėvo galią ir nuversti esamą valdovą, kad jo vietą užimtų naujas. Bet Dzeusas nėra toks kaip kiti valdovai. Vesdamas, užvaldydamas bei prarydamas Metidę, jis tampa ne šiaip monarchu, o pačia Aukščiausiąja Valdžia. Kadangi visas pasaulio metidiškumas, visi klastingoje epochoje slypinčių netikėtumų šaltiniai dabar yra Dzeuso viduje, aukščiausioji valdžia nustoja būti nepaliaujamos kovos siekiamybe ir tampa pastovia, nuolatine tvarka. Dabar dievų valdovas gali švęsti vestuves su Temide, kuri pagimdys puikius vaikus: Metų laikus bei Lemtis. Neatšaukiamais sprendimais jis nustatė būsimų įvykių seką kaip funkcijų, rangų bei pagerbimų hierarchiją. Tuos įvykius jis, tiesą sakant, sustabdė. Kad

---

dievybėmis ir vadinamus seniausiais iš dievų: *geraítaton siõn* (= *theõn*) arba, pagal rekonstrukciją, *daimónōn geraítatoi*. H. Fraenkelis (*Dichtung und Philosophie*, 2-as leidimas, 1962, p. 183–184) *Aisoje* įžvelgia požiūrį į Likimą kaip į absoliučią prievartą, o *Pore* – iniciatyvos laisvę, kurią ateitis suteikia mokančiam pasinaudoti proga intelektui. *Aisos* sąryšis su Temide savaime aiškus, o *Poro* su Metide būtų akivaizdus ir be Platono nuorodų. *Aisos* bei *Poro* sujungimas į priešingų bei viena kitą papildančių galybių porą visiškai atitinka tokį patį Temidės–Metidės susiejimą. Ir dar: nors *Teogonijoje* Metidei bei Temidei skirti fragmentai baigiasi vienodai: *agathón te kakón te*, ši formulė abu kartus turi priešingą reikšmę: Metidės atveju kalbama apie gėrį bei blogį, apie kuriuos deivė iš anksto praneša Dzeusui, kad dievų valdovas visada galėtų rasti išeitį, kaip įtvirtinti gėrį ir išvengti blogio; Temidės atveju, priešingai, kalbama apie gėrį bei blogį, kuriuos kaip lemtį visiems laikams paskiria vargšams žmonėms trys Moiros (jų vardai aiškiai sako, kad mirtingieji neturi jokios galimybės atšaukti ar nukreipti savo likimo (*Aĩsa*), kurį jos skiria remdamosi metidiškojo Dzeuso suteikta privilegija, *timèn póre mētíeta Zeús*).

ir kas atsitiktų, nuo šiol viskas jau yra visiems laikams numatyta ir patvirtinta Dzeuso galvoje.

Hesiodas mums detaliai nepasakoja, kaip Dzeusui pavyko užvaldyti Metidę, ją praryti ir pačiam tapti *mētíeta, mētióeis*[6], tik pasako, kad, Metidei ruošiantis pagimdyti Atėnę, Dzeusas, „klastingais, viliojančiais žodžiais aptemdęs jos sąmonę, įsiurbė ją į savo vidurius". Turėjo būti nelengva sudoroti deivę. Vienoje šios vietos scholijoje paaiškinama, kad Metidė turėjo galią įgauti kiek tik nori pavidalų. Dzeusas „gudraudamas ją pavertęs maža" ir prarijęs.[7] Tai juk senas folklorinis motyvas. Kokia nors ragana ar burtininkas turi persikūnijimo galią, kuri juos padaro neįveikiamus. Neva norint įsitikinti šia jų galia, jie įkalbinėjami vis keisti pavidalus, kol galop pasiverčia tokiu mažu ir silpnu padaru, kurį lengva sutvardyti.

Periklimeno ir jo kovos prieš Heraklį istorija, regis, klostosi pagal tą patį modelį. Hesiodas pirmasis iš jos sukuria pasakojimą ir šitaip įamžina legendinę tradiciją viename *Moterų katalogo* fragmente, mums žinomame iš dviejų scholijų: pirmoji jų skirta *Iliadai,* antroji, kurioje cituojamos tos pačios Bojotijos poeto eilės, Apolonijo Rodiečio *Argonautikai.*[8] Hesiodo pasakojime Periklimenas vaizduojamas kaip pavojingiausias Nelėjo sūnus. Jo senelis Poseidonas suteikė jam galią mūšio metu įgyti visokius pavidalus. Karys tiki savo burtų dėka įveiksiąs Dzeuso sūnų galingąjį Heraklį. Vis dėlto

6. *Mētíeta*: *Teogonija*, 56, 520, 904, 914; *Darbai*, 104. *Mētióeis*: *Teogonija*, 286, 457; *Darbai*, 51, 769.
7. *Hesiodo Teogonijos scholija*, 886: *„Planḗsas ū̃n autḗn ho Zeùs kaì mikràn poiḗsas katépien"* (Dzeusas, gudraudamas ir pavertęs maža, ją prarijo). Manuskripte randame *pikrán*, kurį F.A. Paley bei Goettling skaito *mikrán*. Ar reikia kartu su A.B. Cooku (*Zeus. A Study in Ancient Religion*, III, p. 774, 4 išnaša) suprasti *pikrá* kaip priešnuodį, kurį graikai vadino *hierà pikrá*? Tokiu atveju Dzeusas įkalbinėtų Metidę pasiversti keliais skysčio lašais, kuriuos jam būtų lengva įsiurbti. Čia vėl įžvelgtume ryjančio Krono temą, tik apverstą: Metidė duoda Kronui išgerti *phármakon*, kad jis atrytų tuos, kuriuos amžiais norėjo išlaikyti savo viduje. Dzeusui pavyksta paversti Metidę *phármakon*, leidžiančiu ją praryti ir amžiais laikyti savo viduriuose.
8. Žr. J. Schwartz, *Pseudo-Hesiodeia. Recherches sur la composition, la difusion et la disparition ancienne d'œuvres attribuées à Hésiode*, Leiden, 1960, p. 343–356; *Fragmenta Hesiodea*, fr. 33 a ir b, p. 22 ir 23, parengė Merkelbach ir West; žr. taip pat A.B. Cook, op. cit., III, p. 743.

herojus, grįžęs nusiaubti Pilo, jį nužudys, tačiau, kad įveiktų priešininko metamorfozes, jam prireiks visų nuolat šalia budinčios Atėnės gudrybių. Periklimenas virsta čia ereliu, čia liūtu, čia didžiule gyvate. Sulaukęs, kaip buvo patarusi deivė, kada Periklimenas pasivers muse, Heraklis jį sutraiško vėzdu. Pagal šiek tiek kitokią Hesiodo versiją, herojus pasinaudoja tuo, kad bite pasivertęs Periklimenas nutupia ant jo arklių brankto, ir, deivės pamokytas, perveria jį strėle. Abiem atvejais sėkmę lemia deivės metidiškumas. Ji klastingai pergudrauja kario kerus, jo gebėjimą keistis, paveldėtą iš savo protėvio jūros dievo. Atėnė ne tik pataria Herakliui, kada jis turi smogti, ne tik įspėja, kokiais pavidalais gali pasirodyti jo priešininkas. Jai pavyksta apgaulingai įkalbėti Periklimeną pasiversti vabzdžiu (muse arba bite), kad įsiutintų priešininko važį traukiančius arklius ir duotų herojui progą laimėti. Taigi, galima sakyti, kad pagal Hesiodo versiją Atėnė prieš Periklimeną ir jo sugebėjimą keistis panaudoja tas pačias „apgaulės pinkles", kurias dievų valdovas *Teogonijoje* paspendė Metidei, kai ji ruošėsi pagimdyti dukterį, turėjusią paveldėti siaubingąjį motinos apsukrumą, kurį perėmė ir pats Dzeusas.

Chrisipo perpasakota teogonija[9] skiriasi nuo Hesiodo *Teogonijos* tuo, kad čia Dzeuso ir Metidės santuoka įvyksta ne dievo vedybinių žygių pradžioje, bet kivirčo su jo teisėta žmona Hera metu[10]. Tačiau pagrindiniai šio varianto akcentai patvirtina Hesiodo versiją: čia taip pat minima, kad netikėtai užklupta deivė buvo praryta pasitelkus apgaulę. Pabėgęs nuo Heros, kad slapta nuo jos suartėtų su Okeano ir Tetidės dukterimi, Dzeusas, kaip patikslina tekstas, apgaudamas Metidę, kad ir kokia ji buvo išmani (arba, pagal kitą interpretaciją: kad ir kaip ji sukosi)[11], ją sudoroja ir įkurdina savo viduriuose iš

9. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, sudarė J. von Arnim, Leipzig: Teubner, II, 1903, p. 256 = Gallienus, *De Hippocratis et Platonis placitis*, III, 8 (V, p. 351, parengė Kühn). Apie šios tradicijos senumą ir jos ryšius su Hesiodo *Teogonija* žr. A.B. Cook, op. cit., III, p. 743, 9 išnašą ir ypač S. Kauer, *Die Geburt der Athena im altgriechischen Epos*, Würzburg, 1959.

10. Pasak šios versijos, kerštaudama Hera viena pagimdo Hefaistą, pranokstantį visus kitus dievus amato išmanymu bei nagingumu, o Dzeusas paleidžia į pasaulį Atėnę, kuri pirmauja visur, kur reikia praktiško proto.

11. Tekste randamą *polỳ dineúūsan* Bergkas taiso į *polydḗneí eū̃san*. Jei laikomės

baimės, kad ši nepagimdytų palikuonio, galingesnio už žaibą; taigi Kronidas, kuris viešpatauja eterio aukštybėse, ją staiga prarijo; ji tada buvo nėščia Atėne, kurią Dzeusas pagimdė iš savo galvos ant stačių Tritono upės krantų. O Metidė liko paslėpta Dzeuso viduriuose.

Metidės metamorfozių temą, kurią Hesiodo scholiastas susieja su epizodu, kur Dzeusas ją praryja[12], Apolodoras nukelia į pačią Okeanidės ir dievų valdovo santykių pradžią. Dzeusas, rašo jis, „susituokė su Metide, kuri, kad jo išvengtų, keisdavo pavidalus, ir, kai ji tapo nėščia, jis ją prarijo, netikėtai apgavęs"[13]. Pagal šią versiją vedybos ir prarijimas pasirodo kaip du tos pačios akistatos aspektai, – akistatos, kurią Dzeusas turi atlaikyti, kad suartėtų su deive, susituoktų su ja ir galiausiai visiškai su ja sutaptų. Permaininga ir neapčiuopiama Metidė panaudoja visas savo magiškąsias apgavystes, kad išsisuktų nuo Dzeuso glėbio. Ji griebiasi tos pačios *dolíē téchnē*, to paties apgaulės meno, kurį Tetidė nukreipia prieš Pelėją, Protėjas – prieš Menelają, Nerėjas – prieš Heraklį.[14] Kiekvienu atveju mito scenarijus iš esmės tas pats. Kad ir kokie būtų skirtingi, visi šie jūros dievai, kaip ir Metidė, be polimorfinių sugebėjimų, turi dar ir miklų protą bei aiškiaregystės galią. Stojantiems prieš juos kiekvieną kart, pasitelkus kokią nors gudrybę, klastą, pasalą arba maskuotę, reikia nutverti labai buklią, labai nepatiklią, visados budrią būtybę ir surišti ją tokiu mazgu, kuris neatsileis, kad ir kažin kas atsitiktų. Magiškoji būtybė galiausiai turi paklusti nugalėtojui, kuris įveikia jos kerus. Taip klastingasis rado dar klastingesnį už save; budrusis buvo nutvertas; saitų meistras – supančiotas; tas, kuris turėjo galią vieną po kito keisti pavidalus, savo ruožtu tampa

skaitymo: *polỳ dineúūsan*, šį „sukimąsi" reikia interpretuoti atsižvelgiant į Metidės transformacijas, jos nepaliaujamą virtimą iš vieno pavidalo į kitą.

12. Scholiastas rašo: „Metidė turėjo galią virsti tuo, kuo norėjo."

13. Apolodoras, I, 3, 6.

14. Tetidė–Pelėjas: Apolodoras, III, 13, 5; žr. taip pat Pindaras, *Nemėjos odės*, IV, 62; *Likofrono Aleksandros scholija*, 175 bei 178, p. 85 bei 88, parengė Scheer; *Apolonijo Rodiečio Argonautikos scholija*, I, 582; Kvintas Smirnietis, *Homero tęsinys*, III, 618–624; Ovidijus, *Metamorfozės*, XI, 235. Protėjas–Menelajas: *Odisėja* IV, 383–570. Nerėjas–Heraklis: Apolodoras, II, 5, 11; *Apolonijo Rodiečio Argonautikos scholija*, IV, 1396.

įkalintas ir sutramdytas; painusis bei mįslingasis buvo atiduotas į rankas už jį viršesniam, aiškiam ir tiesiam. Nugalėtos polimorfiškosios dievybės – slidžios, dviprasmiškos, prieštaringos – iš tiesų turi tiksliai nurodyti savo priešininkui reikiamą kryptį, rezultatą ar išeitį, kurios jis ieško. Vienintelis Dzeusas kovoja iki pabaigos su vandens būtybe, įkūnijančia visas klastingojo proto galias, visą jo žavesį. Jis ne tik suima ją į savo gniaužtus, kaip pasielgė Pelėjas su Tetide, kad priverstų su juo susijungti, kaip Heraklis pasielgė su Nerėju, Menelajas su Protėju, kad išgautų paslaptį, nuo kurios priklausė jų žygių sėkmė. Prarydamas Metidę, Dzeusas suvaržo ją amžinos nelaisvės saitais; jis galutinai uždaro deivę savyje, kad, su ja sutapęs, nuspėtų visus ateities atsitiktinumus ir galėtų vairuoti nepastovią ir nežinomą įvykių eigą.

Dramatiškas kovos prieš permainingąjį dievą scenarijus parodo, kaip nugalėtojas perima nugalėtojo metidiškumą, kaip įgyja visas tas savybes, kurios leido išsisukti iš padėties be išeities. Jau net kovos aplinkybėmis pabrėžiamas perėjimas nuo to, kas teka ir keičiasi, prie to, kas tvirta ir pastovu, nuo miglotumo prie aiškumo, nuo prieštaringumo prie vienareikšmiškumo, nuo dvejonės prie tikrumo, trumpai graikiškai tariant, nuo *aporía*, kur herojus iš pradžių sutrinka, iki *póros*, išbandymo pabaigoje sumaniai rastos išeities, kuri jam padeda sėkmingai įvykdyti savo planus. Netikėtai užkluptas dievas, stengdamasis išsilaisvinti, įgyja pinkliausius, prieštaringiausius, siaubingiausius pavidalus; jis pasiverčia tai tekančiu vandeniu, tai deginančia ugnimi, tai vėju, medžiu, paukščiu, tigru ar gyvate. Bet persikūnijimų seka negali būti begalinė. Jie sudaro tam tikrą ciklą, kuriam pasibaigus grįžtama į pradžios tašką. Jei priešininkas pabaisą pagaliau sučiumpa, polimorfiškasis dievas, išnaudojęs visas galimybes, turi atgauti savo įprastinį pavidalą, savo pirminę išvaizdą ir jau nebesikeisti. Apie tai Cheironas iš anksto įspėja Pelėją: kad ir kuo pasiverstų Tetidė – ugnimi, vandeniu ar laukiniu žvėrimi, herojui nevalia jos paleisti tol, kol pamatys, kad ji atgauna savo pirmykštį pavidalą, savo *archaía morphḗ*.[15] Taip ir Eidotėja įspėja Menelają dėl savo tėvo Protėjo gudrybių:

15. Apolodoras, III, 15, 5.

Pulkite jį ir laikykit, nors jis ištrūkti norėtų.
Jis pasiversti mėgins jums viskuo, kas žemėje gyva
Ir kas rėplioja po ją, ugnim net ir vandeniu šaltu.
Jūs tik jį spauskit tvirčiau ir kojos nekelkit iš vietos.
O kai žmogaus balsu pradės pagaliau jis kalbėti,
Tuo atsivertęs, kuo jį prieš miegą būsite matę –
Liaukitės tuosyk laikyt ir senį paleiskit į laisvę.
Jis pasakys tuomet, koks dievas, piktas ant jūsų,
Grįžti neleidžia namo.[16]

Iš tikrųjų Protėjas, kurį graikai netikėtai užklumpa pasinaudoję dviguba klasta – pasala bei persirengimu[17], stengdamasis ištrūkti, griebiasi klastos ir visokiausių gudrybių, *olophōia*; pasitelkia visą savo *doliē téchnē*[18]. Jis pasiverčia pirmiausia liūtu, vėliau slibinu, leopardu, didžiuliu šernu; jis tampa tekančiu vandeniu ir išlakiu medžiu; veltui – gniaužtai neatsileidžia. Panaudojęs visus burtus[19], Protėjas vėl tampa tuo, kas yra iš tiesų: geraširdžiu ir tiesiakalbiu Jūros Seniu. Prievartinė klastinga kova baigiasi atviru pokalbiu, kur kiekvienas prabyla nuoširdžiai, neveidmainiaudamas ir neišsisukinėdamas, *atrekéōs*.[20]

Taigi, kad užvaldytum šią apgaulės galią, kurią įkūnija toks daugiaveidis, permainingas, pavidalus keičiąs dievas, reikia vienu gaistu aprėpti skirtingiausias jo apraiškas: laikyti jį tvirtuose gniaužtuose. Apie tai tekstuose labai aiškiai kalbama. Menelajas teiraujasi Eidotėjos, kokiu būdu jis, paprastas mirtingasis, galėtų įveikti tokį dievą kaip Protėjas? Jūros vandenų nimfa jam duoda patarimą: reikia netikėtai užklupti jos tėvą, jį sučiupti ir nebepaleisti. Nutaikęs progą, Menelajas su savo bendrais puola Jūros Senį ir, pastvėręs jį rankomis, jau neatsitraukia.[21] Cheironas Pelėjui pataria apglėbti (*syllabeīn*) ir

16. *Odisėja*, vertė Antanas Dambrauskas, IV, 416–424.
17. Ibid., IV, 437 bei 453: *dólos;* 441, 463: *lóchos*. Eidotėjos sugalvotas *dólos* – perrengti Menelają bei tris jo vyrus ruoniais. Įsivilkę į ką tik nudirtų jūros gyvūnų odą, žmonės galbūt įgyja jų priešininkui šiek tiek būdingo nepastovumo, gal jie tokiu būdu tampa klastingos jo išminties dalininkais (žr. p. 246–262).
18. Ibid., IV, 410 bei 460; *doliē téchnē*: 455.
19. Ibid., IV, 460.
20. Ibid., IV, 486; plg. Hesiodas, *Teogonija*, 233.
21. Ibid., IV, 419 bei 454: *amphì dè cheīras bállomen*.

labai tvirtai laikyti (*kataschein*) Tetidę.[22] Heraklis, apglėbęs (*syllabōn*) Nerėją, jį surišo (*édēse*) ir tol nepaleido (*ūk élyse*), kol sužinojo, ko norėjo.[23] Figūrinis vaizdavimas dar iškalbingesnis. Apie Heraklį, besikaunantį su Nerėju ar Tritonu, Pelėją, griebiantį Tetidę, pasakojama labai vaizdžiai: herojus priešininką tarsi lanku sukausto, uždaro jį apvijusių rankų gniaužtuose, kairei įkibus į dešinę. Bet, grumtynėms pasibaigus, rankų ratlankis atsigniaužia ir dievas, kurio metidiškumas pasireiškia visokiausiais pavidalais, atgauna laisvę. Metidė, priešingai, „paslėpta Dzeuso viduriuose", amžiams lieka tame rate, kurį Kronidas, prarydamas savo žmoną, klastingai užvėrė.

Kaip kad Dzeusas atgręžia prieš Metidę jos pačios ginklus – klastą, apgaulę, netikėtumą, taip ir Menelajas, norėdamas įveikti Protėją ir atremti jūros dievo „gudrybes", pasitelkia tuos *dóloi*, kuriuos tėvui paspendžia jo paties duktė: pasalą bei persirengimą. Maža to, permainingasis dievas gali būti užkluptas ir nugalėtas tik miegant, nuslopus įprastiniam įtarumui ir budrumui. Jis pažeidžiamas tik tada, kai trumpam praranda savo metidiškumą. Heraklis užpuola Nerėją, kai šis miega.[24] Eidotėja aiškina Menelajui, kaip užklupti beginklį jos tėvą: pasislėpęs graikas turįs išlaukti, kol Protėją apims miegas. Vos tik dievas prigula ant smėlio atsipūsti, jis iš tiesų sučiumpamas.[25]

Miegas, *Hýpnos*, yra galinga ir pavojinga dievybė. Jis užmeta savo magiškąsias kilpas kiekvienai gyvai būtybei, pačiai greičiausiai minčiai, pačiam guviausiam protui. Vos panorėjęs, jis visa, kas tik juda, supančioja nematomomis grandinėmis, panašiomis į tas, kurias jo brolis dvynys, *Thánatos*, Mirtis, uždeda mirtingiesiems ir jau niekada nebenuima.

Stingdančiai *Hýpnos* galiai neatsispiria ir dievai – negelbsti jų nei nepaprastas gyvybingumas, nei judrumas. Pakliuvę į jo tinklus, ir jie ten lieka tol, kol jis to nori: nusilpę ir sumažėję, praradę ankstesnį gyvumą bei budrumą. Tokią pertrūkio akimirką, kai jų metidiškumas yra priblėsęs, ir įmanoma juos užklupti. *Iliadoje Hýpnos* gali neperdėdamas didžiuotis, kad jam nesunku užmigdyti visus

22. Apolodoras, III, 13, 5.
23. Idem, II, 5, 11.
24. Idem: *syllabōn dè autòn koimōmenon* (sučiupęs jį miegantį).
25. *Odisėja*, IV, 414 bei 453.

nemirtinguosius dievus, net jei tai būtų nenuilstanti ratu tekančio Okeano, visų būtybių tėvo, tėkmė.[26] Tėra vienintelė dievybė, prieš kurią pasirodo bejėgė jo kaustančioji galia, kadangi šio dievo metidiškumas niekada nesiilsi ir niekada nesilpsta:

Betgi prie Dzeuso Kronido aš niekad nedrįsiu prieiti,
Jam nesuversiu akių, kai pats jis manęs nevadino![27]

Dievų valdovas, kurio metidiškumas glūdi jo paties viduje, yra amžinai budrus; niekad neužmieganti, niekad neužsimerkianti jo akis visada budi, jo neįmanoma užklupti nei antpuoliu, nei klasta, nei metidiškumu. Kronas, priešingai, kad ir koks buvo klastūnas ir kitų pančiotojas, grėsmingo metidiškumo dėka pats pakliuvo į pinkles; jo gyvenimas, praradus sostą, tėra dieviškosios būties šešėlis, sapnas apie tikrąjį viešpatavimą. Jis visą laiką miega ten, kur buvo nutremtas.

Taigi žmonių metidiškumo įnagius – tinklus, varžas, spąstus, kilpas, žabangus, visa, kas tik yra supinta, suausta, suregzta, sunarstyta bei sugalvota[28], dievų pasaulyje atitinka stebuklingi, nematomi bei nesutraukomi saitai. Dievybės neįmanoma nužudyti; ją galima tik supančioti. Ką reiškia šis sutramdymas? Pirmiausia tai, kad dievas praranda vieną iš pagrindinių savo pranašumų: galimybę akimirksniu atsirasti kitur, gebėjimą būti visur, greičiau nei žaibas ar lakiausia mintis atsidurti bet kurioje visatos vietoje, kurią jis bus pasirinkęs savo veiklai. Sutramdytas dievas įkalinamas kosmoso paribiuose ar netgi neprieinamame Anapus, nepasiekiamoje Tartaro pragarmėje, nuo pasaulio atskirtos salos oloje. Net jei dievas supančiojamas griežtai tvarkomoje visatoje, sukaustytam jam nebeprieinama jokia veikla, o tai taip sumenkina jo galią ir būtį, kad jį, nusilpusį, bejėgį ir suvargusį, apima miegas, kuris dievams yra tarsi mirtis.[29]

26. *Iliada*, vertė Antanas Dambrauskas, XIV, 243–246.
27. Ibid., XIV, 247–248.
28. Žr. anksčiau, p. 56 sq.
29. Dviejų Aloėjo sūnų Oto bei Efialto sukaustytas stipriomis grandinėmis Arėjas trylika metų išbūna uždarytas bronziniame ąsotyje; jei Hermis nebūtų sugalvojęs, kaip jį išvaduoti, nepasotinamasis karo dievas būtų ten sunykęs (*apóloito*); į laisvę jis išeina jau išsekęs, sumenkęs (*ēdē teirómenos*): *Iliada*, V, 385–391.

Orfiškoji tradicija vaizduoja Kroną tysantį bei knarkiantį, primaitintą „apgaulės maisto", kurio, medumi priviliojęs, jam įsiūlė Dzeusas; arba kinkuojančia ant didžiulio kaklo galva, kai jį savo saitais supančioja visas būtybes sutramdantis *Hýpnos*.[30] Plutarchas dviejuose rašiniuose užsimena apie Kroną, ištremtą į salą, kur jis miega, Briarėjo saugomas, arba dar – įmigusį tysantį giliame urve, kadangi, kaip pabrėžia jis kitame tekste, „miegu Dzeusas sugalvojo jį supančioti"[31].

Tarp sostą praradusio Krono letargijos bei viešpaties Dzeuso nenuilstančio budrumo yra ir gausybė tarpinių būsenų. Mitai apie dievus viešpačius, vesdami mus skirtingomis dievų budrumo bei sąmoningumo pakopomis, primena pavojus, kurie tam tikrais momentais galėjo grėsti Dzeuso karališkajai valdžiai. Kova, kurioje nugalėjęs Titanus Olimpietis dar turi susiremti su Tifoėju, arba Tifonu, ypač pamokanti. Pasak Hesiodo, milžiniška pabaisa (*pélōr*)[32] Tifoėjas – paskutinė su Tartaru susijungusios Gajos atžala. Kad ir su kokiais rytų modeliais gretintume graikų personažą[33], Hesiodo veikale jis įgyja savitų bruožų, kuriuos būtina aiškiai išskirti. Iš motinos Gajos pusės Tifoėjas – chtoniška jėga, priešinga dangaus dievams; iš tėvo Tartaro, Hesiodo apibūdinamo kaip *ēeróeis* (tamsus ir ūkanotas), pusės jis giminiuojasi su Erebu bei Naktimi, gimusiais iš Chaoso; dvigubo paveldo dėka jis yra pirmykštės galios simbolis; gimęs vėliau, jaunesnis už Dzeusą, jau diferencijuotoje bei sutvarkytoje visatoje jis pratęsia liniją „tų, kurie buvo pradžioje", pirmykščių būtybių, Hesiodo įkurdintų prie pasaulio ištakų. Tifoėjas

30. *Orphicorum fragmenta*, 2-as leidimas, 148 bei 149, p. 190, parengė Kern; Porfirijas, *Nimfų ola*, 16. Pažymėsime šiuos pasakymus: *phagȏn dolóessan edōdḗn* (suvalgęs apgaulės maisto) (*Orphicorum fragmenta*, 148) bei *tȏn dià mélitos dólon* (klastą su medumi) (Porfirijas, loc. cit.) Plg. J.H. Waszink, „The dreaming Kronos in the Corpus Hermeticum", *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves*, 10, 1950 (*Mélanges Henri Grégoire*), p. 639–653.

31. *De defectu or.*, 420 a; *De facie in orbe lunae*, 941 f: *desmȏn gàr autōi tȏn hýpnon memēchanēsthai* bei *tȏn gàr hýpnon autōi memēchanēsthai desmȏn hypò tū Diós*.

32. *Teogonija*, 856.

33. Žr. F. Vian, „Le Mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales", in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 1960, p. 17–37; P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966, ypač p. 9–16.

paveldi ne vien nepaprastą jėgą bei smarkumą; jo energija pasireiškia kaip sąmyšio bei netvarkos galia, chaoso veiksnys. Be rankų stiprumo, Hesiodas nurodo dar keletą svarbių bruožų: visų pirma nenuilstančias keliauninkes kojas. Tifoėjas dažnai lyginamas su hetitų Ullikumi. Tačiau šis kelia grėsmę dangaus karaliui savo milžiniška inertiška mase[34], o Tifoėjas niekada nenustygsta; jo kojos yra *akámatoi*, nenuilstančios[35]; jos žengia be atvangos ir be poilsio. Siautulinga jo prigimtis pasireiškia ir baisia gausybe galvų, augančių jam iš pečių: šimtas gyvatės galvų kuža virš jo kūno, o iš jų vienu metu žvelgia visa galybė akių, svaidančių žaižaruojančius ugninių žvilgsnių tvyksnius į visas puses.[36] Užuot turėjęs vieną, prigimtinį balsą, Tifoėjas skleidžia tūkstantį įvairiausių garsų; čia jis prabyla dievo kalba, čia mėgdžioja gyvulio staugimą, kad taptų jaučiu, liūtu ar šunimi, čia leidžia šaižius švilpesius.[37] Šia balsų kakofonija, šia garsų įvairove[38] audityvinėje plotmėje ir pasireiškia pabaisos polimorfiškumas; Nonas ją įsivaizduoja tradiciškiau, sudarydamas šį vaizdinį iš įvairių gyvūnų rūšių, kaip ir Eschilo *Prometėjo* scholiastas, šimte pabaisos galvų matantis būrį visokiausių laukinių gyvulių.[39] Tifoėjas – jėga, judrumas, budrumas, šimtąkart padauginti ugningi žvilgsniai – savo chtoniška esme yra vertas Dzeuso priešininkas.

Taigi, – rašo Hesiodas, – tą dieną vos neatsitiko nepataisomas dalykas; taigi Tifoėjas būtų tapęs mirtingųjų bei nemirtingųjų karaliumi, jei dievų ir žmonių tėvas staiga nebūtų skvarbia akimi jo pamatęs. Jis sugriaudėjo rūsčiai ir stipriai.[40]

34. F. Vian (op. cit., p. 34) labai taikliai sako: „Ullikumi – tai akmens masė, kurčia ir akla, baisi tik milžinišku masyvumu. Tiesą pasakius, jis yra kaip indų Vrtras, pasyvaus *Pasipriešinimo* simbolis: tai inertiška jėga, Kliuvinys... Tifoėjas priklauso visai kitokiam tipui."
35. *Teogonija*, 824.
36. Ibid., 826–827.
37. Ibid., 829–835.
38. Ibid., 829–830: *phōnaì* [...] *pantoíēn óp'ieīsai* (leisdamas įvairiausius balsus); žr. Antoninas Liberalis, *Metamorfozės*, XXVIII, 1: *phōnàs dè pantoías ēphíei*.
39. Nonas, *Dionisiaka*, I, 157–162; II, 250–257 bei 367–370; *Eschilo Prikaltojo Prometėjo scholija*, 351; plg. pastabas M.L. West, *Hesiod. Theogony*, Oxford, 1966, p. 386.
40. *Teogonija*, 836–839.

Eschilas pratęsia hesiodiškąjį mitą, pateikdamas Tifono išpuolį prieš Dzeusą kaip išbandymą, kuriame dėl pasaulio valdymo vienas priešais kitą stoja švysčiojantys nesuskaičiuojamų pabaisos akių tvyksniai bei visada budrus žaibas, priklausantis *mētióeis*.[41] Ta pati tema liečiama ir Epimenido versijoje: Tifoėjas pasinaudoja tuo, kad miegas užvėrė Dzeuso akis, ir įsigauna į jo rūmus; dar akimirksnis, ir jis užgrobs valdžią, bet tada, kai, rodos, viskas prarasta, Dzeusas atsimerkia: pabaisa griūva nutrenkta.[42] Tačiau tik Apolodoro *Bibliotekos* pasakojime minimas mirksnį trukęs Dzeuso pralaimėjimas, laikinas visagalybės praradimas. Apolodoro, kaip, beje, ir Plutarcho bei Nono, Tifonas turi ir huro-hetitiškojo Ullikumi, ir egiptietiškojo Seto bruožų. Tačiau svarbiausia, kad, nepaisant šių kontaminacijų, mito logika bei reikšmė ir toliau atitinka graikiškąją tradiciją, kaip ji pateikta Hesiodo veikale. Pasak Apolodoro[43], Tifonas, Gajos ir Tartaro sūnus, yra pati galingiausia, pati didžiausia iš visų Žemės Motinos pagimdytų būtybių. Tai pusiau žmogus, pusiau gyvulys, jo kojos remiasi į gimdytoją žemę; jo galva, pranokdama kalnus, remiasi į dangų. Kai jis ištiesia rankas, viena jų siekia saulėlydį, kita – saulėtekį. Taigi jo kūnas sujungia viršų ir apačią, rytus ir vakarus, apimdamas visas erdvės kryptis, kaip kad Hesiodo versijoje iš jo sklinda skirtingiausi balsai – ir žemėje lakstančių laukinių gyvulių, ir danguje gyvenančių dievų. Panašu ne tik tai. *Teogonijoje* nutrenkto Tifoėjo kūną Dzeusas įmeta į Tartaro gelmes. Iš pabaisos gimsta nirtulingi vėjai, audros šuorai, kurie, ištrūkę iš niūraus Tartaro, netikėtai pasirodo žemės ar jūros paviršiuje, nutrūktgalviškai švilpia tai čia, tai ten, iš visų pusių vienu metu, sumaišydami chaotiškuose sūkuriuose visas erdvės kryptis. Blogis, kurį kosmosui ir dievams būtų atnešusi Tifono pergalė, tai grįžimas į netvarką, į chaotišką būseną – kaip ta bekryptė požeminė Tartaro erdvė, betikslio klaidžiojimo bedugnė, be viršaus ir apačios, be dešinės ir kairės.[44] Tą

41. *Prikaltasis Prometėjas*, 356–358; plg. anksčiau, p. 90–91.

42. Epimenidas, 11 fr. B 8, in *Die Fragmente der Vorsokratiker*, parengė H. Diels, 7-as leidimas, II, p. 34; plg. anksčiau, p. 91–92.

43. Apolodoras, I, 6, 3.

44. Hesiodo tekstas akivaizdžiai pabrėžia chaotiškos Tartaro bedugnės, nežabotos

patį „nepataisomą" blogį iš pabaisos gimę audrų vėjai nuo šiol neš žmonėms žemės paviršiuje: „Nuo šios rykštės, – sako Hesiodas, – mirtingiesiems nėra išsigelbėjimo."[45] Šiems požeminės kilmės naktiniams chaotiškiems vėjams Hesiodas priešpriešina pastoviuosius vėjus: Borėją, Notą bei Zefyrą. Dieviškos bei dangiškos kilmės Eos bei Astrajo sūnūs yra broliai rytinės žvaigždės bei visų kitų, kurių šviesos, spindinčios nakty, tarsi gairės nurodo kryptį tamsiame dangaus skliaute ir kiekvieną vakarą jame išbraižo aiškius ir nesikeičiančius takus.[46] Pastovieji vėjai, visąlaik pučiantys ta pačia kryptimi bei nužymintys jūros erdvėje navigacijos kelius, taip pat orientuoja ir tvarko matomą pasaulį, atribodami bei vėl sujungdami įvairias jo sritis.

Hesiodiškojo Tifoėjo artimumas audros vėjams, žmogaus erdvę vėl paverčiantiems pirminį chaosą primenančia sumaištimi, papildo ir patikslina Apolodoro duotus Tifono apibūdinimus; pabrėžiamas tas „chaotiškos galios" aspektas, kuris charakterizuoja pabaisą graikų mitiniame mąstyme. Kita vertus, Apolodoro tekstas tęsia Hesiodo *Teogoniją* ir patvirtina miklaus proto svarbą valdovo galiai. *Dólos*, klastos ir apgaulės, tema iš tiesų yra viso pasakojimo šerdis. Kova vyksta iš pradžių per atstumą tarp Tifono, kurio burna ir akys svaido liepsnas, kurio rankos mėto degančias uolas, ir Dzeuso, kuris iš toli sviedžia į jį savo žaibą. Tifonas žengia dangaus link; prasideda grumtynės; Dzeusas kerta savo priešui *hárpē*, Krono ginklu. Kai pamato jį sužeistą, čiumpa pabaisą į savo glėbį. Bet Tifonas sukausto Dzeusą gyvačių gniaužtais; išplėšia jo *hárpē*, nukerta jo rankų bei kojų sausgysles; užsimetęs ant pečių bejėgį Dzeuso kūną, nuneša jį į Kilikiją ir paguldo Koriko oloje. Paskui jis paslepia dievo sausgysles lokio kailyje ir paskiria *phýlax*, sargą, moterį-gyvatę *Delphýnē*, atliekančią tą patį vaidmenį, kurį Dzeusas patikėjo Briarėjui, kad šis saugotų titanus, o Kronas – *Kámpē*, kad saugotų Šimtarankius.[47]

Tifoėjo prigimties bei audros vėjų keliamos sumaišties giminingumą; žr. *Teogonija*, 742 (Tartaras); 832–835 (Tifoėjas); 875–876 (audros vėjai).

45. Ibid., 876.

46. Ibid., 378–382.

47. Plg. anksčiau, p. 98.

Taigi, atrodo, viskas baigta. Nugalėtasis Dzeusas yra tokioje pat nelaisvėje, kaip kadaise jo nugalėtas Kronas; sukaustytas olos gilumoje, bejėgis, jis tyso, praradęs rankų ir kojų stiprumą (t.y. tai, kas Hesiodo *Teogonijoje* kaip tik apibūdina Tifoėją – dievų valdovo priešininką), bent jau iki tol, kol, bėgdama nuo žaibo, nesuluošinama, *gyiōtheís* pati pabaisa.[48] Bet Dzeusas tuoj bus išgelbėtas ir atgaus valdovo galią, įsikišus dviem „apgavikams"[49]: klastingajam Hermiui bei jo bendrininkui Aigipanui. Apolodoro pasakojime šie personažai užima tokią pat vietą, kaip ir Hesiodo pasakojime Metidė, o Eschilo – Prometėjas. Dviem sėbrams pavyksta nepastebėtiems nugvelbti Dzeuso sausgysles ir jas vėl pritaikyti dievo kūnui. Vos tik rankų bei kojų sausgyslės sugrąžinamos į vietą, Dzeusas atgauna visą savo jėgą (*tèn idían ischýn*). Jis staiga atsiduria priešais apstulbusį Tifoną ir, įsilipęs į savo važį, svaidydamas žaibus, persekioja bėgančią pabaisą. Neaišku, kaip būtų pasibaigusi kova, jei ne nauja klasta, antroji apgaulė, sugalvota Moirų. Kad apmulkintų Tifoną, jos panaudoja prieš jį tą pačią „apgaulės maisto" gudrybę, kurią Dzeusas, anot Orfikų, pasitelkė norėdamas sutramdyti Kroną. Jos įkalba Tifoną atsikąsti vaisiaus, sakydamos, kad tasai suteiks jam neprilygstamą jėgą. Tačiau šis tariamas nenugalimumo preparatas, šis *phármakon*, turintis dar labiau padidinti nepaprastą pabaisos stiprybę, iš tikrųjų yra „netvarumo vaisius", nemirtingumo maisto priešingybė, valgis, kurio paragavus išsenka jėgos ir ateina mirtis. Pirmykštę pabaisos jėgą atėmė klastingas ją apmulkinti sugebėjusių Dzeuso bendrų protas.

Nonas dviejose pirmose *Dionisijų* knygose, skirtose Tifono istorijai, suteikia šiai klastos temai beveik barokinę dimensiją; tačiau pro gausybę fantastiškų detalių ryškėja tradiciškiausių metidiškumo įvaizdžių įvairovė. Susirūpinęs meilės reikalais, Dzeusas nubloškia savo žaibus dangaus pakampėje. Dūmai juos išduoda. Gajos patartas, Tifonas pasiekia ranka eterio aukštybes ir pagrobia valdžios ginklą. Brutalumu puikuojanti polimorfiškoji pabaisa yra Dzeuso vaizdinio

48. *Teogonija*, 858.

49. Šis žodis čia vartojamas ta pačia prasme, kurią religijų istorikai teikia angliškam žodžiui *trickster*.

antipodas, netvarkos viešpats; tikrojoje viešpatystėje jis yra tas pats, kas pavainikis, *nóthos*, tarp teisėtų palikuonių. Tai yra titanų ir Krono, kurį jis ketina kartu su savimi vėl sugrąžinti į dangų greta savęs, revanšas. Visi olimpiečiai pabėga iš savo dangiškosios buveinės. Dzeusas paprašo Kadmo padėti jam įvykdyti drauge su Erotu sugalvotą klastingą planą. Apsukrus ir išradingas Kadmas, Pano padedamas, persirengia piemeniu. Apsimuturiavęs apgaulingu rūbu, jis pasiima ir paprastą fleitą, vildamasis, kad jos kerinčius garsus išgirs jaunasis tironas, jau spėjęs sujaukti kosmosą. Kai muzika apramdo nežabotą Tifono smurtingumą, pabaisa patikliai prisiartina ir pagrobtąjį ginklą palieka oloje. Kadmas apsimeta išsigandęs. Tifonas jį ramina ir siūlo iškelti iki pat dangaus, kad, sėdėdamas greta jo, giesmėmis garsintų naująjį monarchą. Tada Kadmas pareikalauja tauresnio nei fleita instrumento prieš Dzeusą pasiektai pergalei šlovinti. Jam reikia lyros, bet jis neturi stygos. Nenujausdamas klastos, nepastebėjęs jo pražūčiai rezgamų pinklių, Tifonas atneša išplėštas Dzeuso sausgysles. Kadmas groja toliau; kai jis užmigdo priešininko budrumą, Dzeusas nemačiomis įsmunka į olą, pasiima savo ginklus ir dingsta. Išnyksta ir Kadmas, Dzeusas jį vikriai paslepia debesy. Muzika nutyla. Atsipeikėjusį Tifoną vėl apima įtūžis. Jis ieško žaibo ir per vėlai supranta, kad buvo apgautas. Ateina naktis. Miegas apgaubia visa, kas gyva. Pats Tifonas tyso prigludęs prie savo motinos Gajos krūtinės; jo gyvatės galvos ilsisi olų kiaurymėse. Nemiega tik Dzeusas. Ryte pabaisa kviečia Olimpietį į dvikovą; jis puola jį gausybe savo rankų, laukinių žvėrių nasrais, gyvačių plaukais, svaido į dangų uolas, kalnus, net vandenis. Nors pabaisa keičia tūkstančius pavidalų, tačiau Dzeusas apvynioja ją liepsnojančiais savo žaibais.

Dar keistesnis, tegu literatūriškai ir ne toks įmantrus, yra Opiano[50] pasakojimas, kuris, nors ir primena Ilujankos mitą, vis dėlto skatina mus grįžti prie Apolodoro teksto ir per jį prie hesiodiškosios tradicijos, kuri mituose apie dievus viešpačius glaudžiai susieja klastos ir maisto bei prarijimo temas. Opiano istorijoje toną duoda Hermis, *poikilómētis*, kuris pirmasis išmokė žvejus gudrybių (*Būlàs dè perissonóōn haliēōn... prṓtistos emēsao*), atskleidė visokių gaudymo paslapčių ir rezgė pinkles

50. *Halieutica*, III, 9–28.

žuvų pražūčiai. Tai jis patikėjo savo sūnui Panui jūros gelmių verslą (t.y. žūklę) – Panui, kuris, kaip pasakojama, išgelbėjęs Dzeusą ir nužudęs Tifoną. Jis suviliojo ir apgavo siaubingąją pabaisą (*dolŏsas*), žadėdamas pavaišinti ją žuvimi; jis klastingai įkalbėjo ją palikti didžiulę olą, saugų prieglobstį jūrų gelmėse, ir išeiti į krantą, kur Dzeusas vienu žaibo kirčiu padegė visas jos galvas. Pražuvęs per smagurystę Tifonas, be abejonės, daug kuo primena senesniąją iš dviejų mus pasiekusių – hetitų mito apie Ilujanką versiją.[51] Gyvatė Ilujanka kovėsi ir nugalėjo Audros dievą, hetitų panteone užimantį Dzeuso vietą. Padedama vieno nereikšmingo personažo, paprasto mirtingojo, vardu Hupasiya, deivė Inara surengia didelę šventinę puotą, į kurią pakviečia Ilujanką. Gyvatė, išsliuogusi iš guolio, nušliaužia į puotą; čia ji tiek prisisprogsta, kad nebeįstengia grįžti į savo landą. Hupasiya ją supančioja; Audros dievui telieka ją nukauti. Dviejų pasakojimų analogija akivaizdi. Opianas galėjo suteikti Tifonui kai kurių hetitų Ilujankos bruožų tik todėl, kad, šiek tiek pakeisti, jie visiškai integravosi į graikiškąjį Dzeuso priešininko mitą. Būdamas žuvies, kuria jis minta, mėgėjas, Opiano Tifonas panašesnis į žuvį, o ne į gyvatę kaip Ilujanka. Kad nugalėtum Tifoną, reikia jį sužvejoti, o kad jį sužvejotum, reikia pasitelkti visą Hermio metidiškumą, visus žabangus, išgalvotus klastingojo dievo, kilpų bei varžų meistro, išradėjo tų *dóloi*, kuriais Homeras apibūdina žūklės masalą. O Dzeuso viršenybę tarp dievų lemia tas pats proto miklumas, kuriuo medžiotojai bei žvejai pranoksta tokius apsukrius gyvūnus kaip lapė ar aštuonkojis.[52] Maža to, Opiano Tifonas tampa savo smagurystės auka. Tarsi jaukas, padedantis žvejams ištraukti žuvį, paslėpęs mirtį gyvenimo pagundose, pabaisai siūlomos žuvies vaišės yra prievilas, *apátē*, kaip ir tas medus, kuriuo smaguriauja Kronas ir kuriuo Dzeusas įvilioja savo tėvą į spąstus, kaip ir Moirų vaisius, kurio paragavęs Tifonas tikisi tapti galingesnis, o iš tikrųjų patiria trumpaamžių dalią. Tas pats apgaulės maisto motyvas yra kitame Apolodoro fragmente, kur minimos Dzeuso kovos su priešais.[53] Šį kartą kalbama apie gigantus, kurių padėtis atrodo dviprasmiška, kol dar nėra išspręstas

51. F. Vian, op. cit., p. 28 sq; P. Walcot, op. cit., p. 14 sq.
52. Plg. anksčiau, p. 34–59.
53. Apolodoras, I, 6, 1.

konfliktas su dievų valdovu. Ar jie bus nugalėti ir mirtingi, ar liks nenugalimi ir nemirtingi? Dievai žino, kad jie vieni niekada nepasieks tikslo – tokia orakulo ištarmė. Dzeusas gali nugalėti tik drauge su tuo, kuris yra mažesnis už jį patį: kad numirtų gigantai, jam reikia paprasto mirtingojo pagalbos. Tai Heraklio, kol kas dar nesudievinto, užduotis. Bet Gaja, įspėta apie jos sūnums gigantams gresiantį pavojų, rengia atkirtį. Jinai ima ieškoti *phármakon*, kuris neleistų gigantams žūti nuo trumpaamžės būtybės rankos. O Dzeusas sutrukdo pasirodyti Aušrai, Mėnuliui bei Saulei, ir, netikėtai aplenkdamas Gają (*phthásas*), pats nuskina nemirtingumo augalą, kaip, pasak to paties Apolodoro, jis netikėtai aplenkia Metidę (*phthásas*), kad ją pagriebtų ir prarytų pirmiau, nei ji pagimdys nenugalimą sūnų.[54] Pasakojimo žodynas, kaip ir jo struktūra, rodo, kad *Bibliotekoje* glaudžiai susiję įvairūs aukščiausiosios valdžios įgijimo epizodai: Metidė apgauna Kroną, įduodama jam *phármakon*, kuris, užuot dešimteriopai padidinęs jo vidines jėgas, priverčia jį atryti tuos, kurie jį nugalės; Dzeusas apgauna Metidę, praryja ir amžinai saugo savo viduje; Dzeusas apgauna Gają, nuskindamas gigantams iš po kojų nemirtingumo žolę, kuri, jeigu jie būtų įstengę ją praryti, būtų juos padariusi nenugalimus; Moiros apmulkina Tifoną, įsiūlydamos jam kaip nemirtingumo vaistą valgį, pasmerksiantį jį pralaimėjimui ir mirčiai. Ar Apolodoro tekstas, Dzeuso kovų dėl viešpatavimo epizoduose šitaip pabrėždamas praryto maisto, ir apgaulingo, ir tikro, vaidmenį, iškreipia teogoniškąjį Hesiodo mąstymą, ar kaip tik atskleidžia vieną pagrindinių šio mąstymo sąrangos principų? Jau Hesiodo kūrinyje prarijimo tema pasirodo dviejuose lemiamuose epizoduose, akivaizdžiai priešinguose vienas kitam. Kronas praryja savo vaikus, bet Rėjos metidiškumas priverčia jį praryti akmenį vietoj Dzeuso, ir netrukus jis išvemia tuos, kuriuos buvo surijęs. Dzeusas, priešingai, įsiurbia Metidę į savo ryklę ir amžiams ją laiko savo pilve.[55]

Kiti epizodai paaiškina šio motyvo dvigubo pasikartojimo Bojotijos poeto papasakotame mite reikšmę. Išvadavęs ir išlaisvinęs Šimtarankius, Dzeusas nusprendžia įtraukti juos į kovą, kuri iki tol permainingai vyko jau dešimtį metų, nė vienai iš dviejų stovyklų (nei

54. Idem, I, 3, 6.
55. *Teogonija*, 459–497 bei 888–900.

titanams, nei olimpiečiams) nesugebant persverti svarstyklių į savo pusę.[56] Prieš stodami į kovą, Kotas, Gijas bei Briarėjas atrodo esą panašioje padėtyje kaip Apolodoro gigantai: nebūdami mirtingi, jie dar nėra visiškai pasiekę tos amžino gyvybingumo bei jaunystės būsenos, kuri yra vien Nemirtingųjų savastis. Tik tada, kai dievai pasisiūlys dalytis su jais nektaru bei ambrozija – nemirtingumo maistu, į kurį vieni dievai turi išimtinę teisę, tik tada, visiškai atsigavę, Šimtarankiai galės atlikti pergalę lemiančių veikėjų vaidmenį. „Tuomet, – rašo Hesiodas, – karių įkarštis pripildė jų krūtinę."[57] Šis maistas, dešimteriopai padidinantis dieviškąją Šimtarankių energiją, kuri, be abejonės, buvo užslopusi iki šiol juos kausčiusiose grandinėse, yra tikslus atvirkštinis atitikmuo to *phármakon*, kurio dėka Tifonas, pasak Apolodoro, tikėjosi taip sutvirtėti, kad užimtų Dzeuso vietą, bet kuris iš tiesų pasmerkė jį trumpaamžių likimui. Hesiodo versijoje nemirtingumo maisto padariniai priešpriešinami Stikso vandenų galiai dievų pasaulyje. Kai dievai susiginčija, – pasakoja poetas[58], – Iridė, norėdama sutrikdyti kaltininką, auksiniame ąsotyje atneša truputį pirmykščio vandens, pasemto iš požeminės Okeano atšakos. Konfliktuojantys dievai nulieja šio vandens ant žemės, kad sustiprintų savo priesaiką. Galima manyti, jog pagal paprotį jie taip pat nugerdavo dalį gėrimo. Tada priesaikos laužytojas krisdavo ant žemės ir be jėgų, be žado likdavo gulėti ilgus metus. Tarsi įkalintas magiškame sapne miegantysis tol, kol tęsdavosi jo letargija, būdavo atstumtas nuo dieviškojo maisto. „Daugiau niekada, – rašo Hesiodas, – jo lūpos nebeprisiliečia nei ambrozijos, nei nektaro."[59]

Visa tai padeda geriau suprasti tą reikšmę, kurią *Teogonijoje* įgyja maisto dalių paskirstymas tarp dievų ir žmonių, toks, kokį nustato Prometėjas, atlikdamas pirmąjį aukojimą. Prisiminkime šios istorijos schemą.[60] Iš pradžių dievai ir žmonės gyvena kartu, puotauja prie

56. Ibid., 629–641.
57. Ibid., 641.
58. Ibid., 775–806.
59. Ibid., 796–797; žr. apie tai J. Rudhart, *Le Thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne, 1971, p. 94–97. Autorius atskleidžia akivaizdžią „koreliaciją tarp mitų apie Stiksą ir apie ambroziją".
60. *Teogonija*, 553 sq; *Darbai*, 42 sq; žr. J.-P. Vernant, „Le Mythe prométhéen chez Hésiode", in *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, p. 177 sq.

bendro stalo. Bet Prometėjui pavedama paskirstyti tai, kas priklauso ir vieniems, ir kitiems. Jis sumano šia proga apmulkinti Dzeusą, apgauti jį žmonių labui. Taip tarp metidiškojo Titano ir valdovo *mētióeis* užsimezga klastos ir apgaulės dvikova, kur ir vienos, ir kitos pusės ginklai yra *dólos* ir *apátē*. Iš didžiulio jaučio, užmušto dievų ir žmonių akivaizdoje, Prometėjas sudeda dvi krūvas, ir abi jos yra apgaulingos. Pirmojoje po apetitą žadinančia išvaizda slypi plikutėliai gyvulio kaulai; antrojoje – po oda ir skrandžiu, t.y. tuo, kas nevalgoma, paslėpti gerieji kąsniai. Kas ciesoriaus – ciesoriui: pirmasis renkasi Dzeusas. Apsimesdamas, kad priima titano pasiūlytą žaidimą, olimpietis, „kuris suprato klastą ir mokėjo ją atpažinti"[61], paspendžia žmonėms tuos spąstus, kuriais Prometėjas manė jį pagausiąs. Tai, kas nevalgoma – balti kaulai, kuriuos žmonės nuo dabar degins dievams ant aukojimo aukuro, iš tikro yra geriausioji dalis. Žmonėms lieka mėsa, kurią jie virs, kad atgaivintų savo senkančias jėgas. Bet tai „trumpaamžių" maistas, kaip tas vaisius, kurį Moiros klastingai pasiūlė Tifonui. Tas, kas turi juo maitintis, kas mėgaujasi šiuo valgiu, patiria vis atsinaujinantį alkį, jėgų išsekimą, nuovargį ir mirtį. Kas maitinasi vien tik kaulų dūmais, kvapais ir aromatais, iš karto patenka į nemirtingumo puotą ir sėdasi prie stalų, kur ragaujamas nektaras ir ambrozija.

Taigi kiekviena gyvų būtybių grupė turi tą maistą, kuris jai tinka ir kurio ji verta. Mirtingiems žmonėms – virta negyvo gyvulio mėsa. Gigantams bei Tifonui vietoj nemirtingumo *phármakon* – netvarumo vaisius. Kronui – apgaulės maistas, sukaustantis jį miego saitais. Olimpiečiams, Dzeuso sąjungininkams, išlaisvintiems iš grandinių, – nektaras ir ambrozija. Tačiau tik Dzeusui, vieninteliam Dzeusui, skirtas tas dieviškas maistas, kurį, pasitelkęs klastą, jis sugebėjo praryti ir padaryti savo esybės savastimi: deivė Metidė, nepranokstamo proto, gudrybės preparatas, – tikras nenugalimo viešpatavimo *phármakon*.[62]

Versta iš „L'union avec Mètis et la royauté du ciel",
in Marcel Detienne, Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La Mètis des Grecs*, Paris: Flammarion, 1974, p. 104–125.

61. *Teogonija*, 551.

62. Taigi mūsų interpretacija iš esmės patvirtina A.B. Cooko pasiūlytą skaitymą *pikrán*, pagal rankraštinį tekstą *Teogonijos* scholijoje, 886; žr. anksčiau, 7 išnašą.

Mary Douglas

VIDINIAI RYŠIAI

Šio amžiaus pradžioje buvo manoma, jog pirmykštė užkrėtimo samprata neturi nieko bendra su etika. Taip speciali vadinamojo magiškojo ritualo kategorija buvo įteisinta mokslinėje diskusijoje. Jei galima būtų parodyti, kad sutepties ritualas turi tam tikrų ryšių su morale, jis neabejotinai turėtų priklausyti religijos sričiai. Baigiant mūsų apžvalgą apie ankstyvosios religijos priklausymą ankstyvajai antropologijai, telieka parodyti, jog suteptis iš tikrųjų turi daug bendra su morale.

Nėra abejonės, kad sutepties ir moralės taisyklės nevisiškai sutampa. Kai kurie poelgių tipai gali būti vertinami kaip neteisingi, tačiau neatrodo nešvarūs, tuo tarpu kiti, nors ir nelabai smerkiami, yra laikomi suteptais ir pavojingais. Kartais pasirodo, kad tai, kas neteisinga, yra ir sutepta. Sutepties taisyklės tik paryškina siaurą moraliai nepateisinamo elgesio aspektą. Tačiau vis dar turime paklausti, ar suteptis siejama su morale motyvuotai, ar ne.

Norėdami į tai atsakyti, turime daug atidžiau apsvarstyti moralines situacijas ir apmąstyti sąžinės bei socialinės struktūros santykį. Apskritai asmeninė sąžinė ir viešas moralės kodas nuolatos veikia vienas kitą. Kaip teigia Davidas Pole'as:

> Viešas kodas, kuriantis ir formuojantis asmeninę sąžinę, yra jos taip pat perkuriamas ir formuojamas. [...] Nuolatos sąveikaudami, viešas kodas ir asmeninė sąžinė susilieja į vieną tėkmę: jie išteka vienas iš kito, vienas kitą papildo ir nukreipia. Abu panašiai didėja ir keičia kryptį.[1]

1. D. Pole, *Conditions of a Rational Enquiry into Ethics*, 1961, p. 91–92.

Paprastai nėra būtina juos griežtai atskirti. Tačiau pastebime, jog negalime suvokti šios sutepties srities, kol nepažvelgiame į ertmę, esančią tarp to elgesio, kurį individas laiko tinkamu sau, ir to, kurį jis laiko tinkamu kitiems; tarp to, ką jis priima kaip principą, ir to, ko jis aistringai geidžia sau čia ir dabar, tam principui prieštaraudamas; tarp to, ką jis pateisina ilgą laiką ir to, ką jis pateisina trumpam. Būtent čia slypi neatitikimo galimybė.

Pradžioje reikėtų pripažinti, kad moralines situacijas nelengva apibrėžti. Dažniau jos yra miglotos bei prieštaringos nei aiškiai išskirtos. Moralinė taisyklė savo esme yra bendro pobūdžio ir jos taikymas konkrečiame kontekste neturi būti kategoriškas. Pavyzdžiui, nuerai mano, kad savo bendruomenės narių žudymas bei kraujomaiša yra neleistini. Tačiau žmogus gali būti priverstas sulaužyti nežudymo įstatymą laikydamasis kitos, leistino elgesio, taisyklės. Kadangi nuerai nuo vaikystės yra mokomi ginti savo teises jėga, tai bet kuris vyras gali nužudyti savo gentainį kovoje. Uždraustų seksualinių santykių taisyklės taip pat sudėtingos, o genealoginis apskaičiavimas tam tikrais atvejais yra gana apytikris. Vyras gali dažnai suabejoti, ar santykis su kuria nors moterimi yra draudžiamas, ar ne. Todėl neretai gali būti daugiau nei viena nuomonė, koks veiksmas yra teisingas, kadangi nesutariama dėl to, kas yra morališkai vertintina, ir dėl galimų veiksmo pasekmių. Sutepties taisyklės, priešingai moralinėms taisyklėms, yra nedviprasmiškos. Jos nepriklauso nuo intencijų ar nuo tikslios teisių ir pareigų pusiausvyros. Vienintelis svarbus klausimas yra, ar uždraustas kontaktas įvyko, ar ne. Jei sutepties pavojai strategiškai papildytų svarbiausius moralinio kodo principus, tai teoriškai jie šį kodą sustiprintų. Tačiau toks strateginis sutepties taisyklių išdėstymas yra neįmanomas, nes moralinis kodas dėl savo pobūdžio negali būti redukuotas į kažką paprasto, aiškaus ir apibrėžto.

Jei atidžiau pažvelgsime į sutepties ir moralinių pažiūrų santykį, pastebėsime kažką panašaus į bandymus tokiu būdu sutvirtinti supaprastintą moralinį kodą. Norėdami likti savo gentyje, nuerai ne visada gali pasakyti, ar jie įvykdė kraujomaišą, ar ne. Tačiau jie tiki, kad kraujomaiša atneša nelaimę, pasireiškiančią odos liga, kurios išvengti padeda auka. Žinodami, kad sukėlė riziką, jie gali

atlikti aukojimą; jeigu jie apskaičiuoja, kad giminystė labai tolima ir rizika maža, problema paliekama spręsti *post hoc*, pasirodžius arba nepasirodžius odos ligai. Tokiu būdu sutepties taisyklės gali prisidėti sprendžiant keblias moralines problemas.

Nuerų požiūris į kontaktus, kuriuos jie laiko pavojingais, nebūtinai yra smerkiantis. Jie pasibaisėtų kraujomaiša tarp motinos ir sūnaus, tačiau daugybė kitų draudžiamų santykių tokio pasipiktinimo jiems nesukeltų. Šiek tiek kraujomaišos yra kažkas, kas gali bet kada atsitikti geriausiose šeimose. Taip pat ir su svetimavimu, kurio padariniai laikomi pavojingais įžeistam vyrui; jis gali jausti skausmus nugaroje, jei vėliau santykiavo su žmona, o nuo to apsaugoti gali tik auka, kuriai gyvulį parūpina svetimautojas. Ir nors svetimautojas gali būti nužudytas be kompensacijos, jei sugaunamas nusikaltimo vietoje, neatrodo, kad nuerai smerktų patį svetimavimą. Susidaro įspūdis, jog svetimų žmonų viliojimas laikomas rizikingu užsiėmimu, kuris gali sugundyti ir įtraukti kiekvieną vyrą.[2]

Tačiau tie patys nuerai bijo sutepties ir daro moralinius sprendimus: antropologai mano, kad nusikaltusius kraujomaiša ir svetimavimu jų žiaurusis dievas dažnai baudžia mirtimi ne dėl to, kad būtų išsaugota socialinė struktūra. Socialinės struktūros integralumui iškyla grėsmė tuomet, kai sulaužomos svetimavimo ir kraujomaišos taisyklės, kadangi bendruomenę sudarančios žmonių kategorijos apibrėžiamos pagal kraujomaišos taisykles, santuokos mokesčius ir vedybinį statusą. Tam, kad sukurtų tokią bendruomenę, nuerai neabejotinai turėjo nustatyti sudėtingas kraujomaišos ir svetimavimo taisykles, ir, norėdami ją išsaugoti, sustiprino šias taisykles draudžiamų kontaktų keliama grėsme. Šios taisyklės ir apribojimai išreiškia viešąją sąžinę, bendruosius nuerų mąstymo principus. Bet kurį konkretų svetimavimo ar kraujomaišos atvejį nuerai traktuoja kitaip. Atrodo, jog vyrai labiau linkę susitapatinti su svetimautojais nei su įžeistais vyrais. Konkrečiu atveju jie nerodo didelio moralinio nepritarimo gindami santuoką ar socialinę struktūrą. Iš čia kyla viena neatitikimo tarp sutepties taisyklių ir

2. Žr. E.E. Evans-Pritchard, *Kinship and Marriage among the Nuer*, Oxford: Clarendon Press, 1951.

moralinių vertinimų priežastis. Tai leidžia manyti, kad sutepties taisyklės gali turėti kitą socialiai naudingą funkciją – įvesti moralinį nepritarimą tuomet, kai jis vėluoja. Nuerų vyras, negaluojantis ar net mirštantis nuo svetimavimo sutepties, yra laikomas svetimautojo auka: ir jei pastarasis nesumoka piniginės baudos ir neatlieka aukojimo, jis turės atsakyti už mirtį.

Kitą bendrą principą leistų išskirti toks pavyzdys. Esame nurodę tokių poelgių, kuriuos nuerai laiko neutraliais, bet mano, kad jie sukelia pavojingus galios pasireiškimus. Yra ir tokių elgesio tipų, kuriuos nuerai griežtai smerkia, tačiau nemano, kad jie būtinai sukelia pavojų. Pavyzdžiui, sūnaus pagarba tėvui yra neabejotina pareiga, o nepagarbūs sūnaus poelgiai yra laikomi didele blogybe. Tačiau, priešingai negu nepagarbos savo uošviams atveju, jie nėra automatiškai baudžiami. Šių dviejų situacijų socialinį skirtumą sudaro tai, kad vyro tėvas, būdamas jungtinės šeimos galva ir jos kaimenių šeimininkas, yra ekonomiškai pakankamai stiprus, kad užsitikrintų savo pranašumą, tuo tarpu uošviai tokie stiprūs nėra. Tai atitinka bendrąjį principą: kai pažeidimo suvokimą lydi praktinės sankcijos, kylančios iš socialinės tvarkos, sutepties galimybė maža. O ten, kur, paprastai tariant, pažeidimas gali likti nenubaustas, sutepties idėja pasitelkiama tam, kad atstotų kitokių bausmių trūkumą.

Jeigu iš nuerų poelgių visumos išskirtume tokius, kuriuos jie smerkia kaip neteisingus, turėtume jų moralinio kodekso žemėlapį. Jei galėtume sudaryti dar ir tikėjimų suteptimi žemėlapį, pastebėtume, jog jis tai vienur, tai kitur liečia moralės kontūrą, tačiau jokiu būdu su juo nesutampa. Didelė sutepties taisyklių dalis apibrėžia vyro ir žmonos bei abiejų pusių giminių santykius. Manoma, jog sulaužę tas taisykles užsitraukia bausmes, kurios gali būti paaiškintos Alfredo Reginaldo Radcliffe-Browno socialinės vertės formule: taisyklės išreiškia santuokos vertę toje visuomenėje. Tai ypatingos sutepties taisyklės, pavyzdžiui, draudimas žmonai gerti tų karvių pieną, kuriomis buvo sumokėta už jos vedybas. Tokios taisyklės nesutampa su moralinėmis taisyklėmis, nors jos pakankamai aiškiai patvirtina bendrąsias nuostatas (pavyzdžiui, pagarbą vyro kaimenėms). Šios taisyklės netiesiogiai siejasi su moralinėmis

taisyklėmis tik tuo, kad atkreipia dėmesį į elgesį, darantį įtaką socialinei struktūrai, su kuria savo ruožtu siejasi moralumo kodeksas. Yra ir kitokių, artimiau susijusių su moralės kodeksu, sutepties taisyklių, pavyzdžiui, draudžiančių kraujomaišą bei žudymą savo bendruomenėje. Tai, jog tikėjimai suteptimi garantuoja tam tikrą nesuasmenintą bausmę už prasižengimą, leidžia sustiprinti priimtą moralumo sistemą. Remdamiesi nuerų pavyzdžiais, galime išskirti tokius atvejus, kuriais tikėjimai suteptimi sutvirtina moralinį kodeksą:

1. Jei situacija moraliai nepakankamai apibrėžta, tikėjimas suteptimi numato taisyklę, *post hoc* nustatančią, ar pažeidimas įvyko, ar ne.

2. Jei moraliniai principai kertasi, sutepties taisyklė sumažina sumaištį išryškindama problemą.

3. Jei moraliai neteisingas veiksmas nesukelia moralinio pasipiktinimo, tikėjimas žalingomis sutepties pasekmėmis išryškina nusikaltimo sunkumą ir patraukia viešąją nuomonę į teisingumo pusę.

4. Jei moralinis pasipiktinimas nėra sustiprinamas praktinėmis bausmėmis, tikėjimas suteptimi atgrasina pažeidėjus.

Šį paskutinį atvejį galima paaiškinti plačiau. Mažose visuomenėse bausmės mechanizmas nėra stiprus ir veikia nelabai sklandžiai. Pastebime, kad tikėjimas suteptimi sustiprina jį dviem skirtingais būdais. Arba pažeidėjas laikomas savo paties poelgio auka, arba pavojus gresia nekaltai aukai. Tikėtina, jog šie būdai pasirenkami pagal reguliarias taisykles. Bet kurioje socialinėje sistemoje būna tam tikrų stiprių moralinių normų, kurių pažeidimas nebaudžiamas. Pavyzdžiui, kai savigyna yra vienintelis būdas atitaisyti skriaudą, žmonės vienijasi į grupes, siekiančias keršto už savo narius. Tokioje sistemoje neįmanoma atkeršyti, jei žmogžudystė įvyko pačioje grupėje; sąmoningai nužudyti ar net ištremti grupės narį reikštų sulaužyti patį svarbiausią principą. Tokiais atvejais sutepties pavojus paprastai turėtų kristi ant brolžudžio galvos.

Visiškai kitoks atvejis, kai sutepties pavojai krenta ne ant pažeidėjo, bet ant nekaltojo. Jau pažymėjome, kad nekalto nuerų vyro gyvybei gresia pavojus, jei jo žmona svetimauja. Šios temos variantų yra daug. Kartais nusikaltusios žmonos, kartais įžeisto vyro, o kartais jo vaikų gyvybės yra pavojuje. Paprastai nemanoma, kad

pats svetimautojas rizikuoja, nors Javos ontongų tautelė laikosi šio įsitikinimo.[3] Jau minėtu brolžudystės atveju moralinis pasipiktinimas akivaizdus. Klausimas yra daugiau praktinis: kaip nubausti, o ne kaip morališkai pasmerkti nusikaltimą. Pavojus susitepti atstoja realią žmonių bausmę. Svetimavimo sutepties atveju tikėjimas, jog nekaltieji yra pavojuje, padeda išaiškinti nusikaltėlį ir jį pasmerkti. Taigi sutepties vaizdiniai sustiprina poreikį, kad kaltininkas būtų pačių žmonių nubaustas.

Šia studija nesiekiama surinkti ir palyginti daug pavyzdžių. Tačiau vieną sritį būtų įdomu panagrinėti dokumentiškai. Kokiomis konkrečiomis aplinkybėmis tikima, kad svetimavimo suteptis sukelia pavojų įžeistam vyrui, negimusiems ar gyviems vaikams arba nusikaltusiai ar nekaltai žmonai? Kai pavojus kyla iš slapto svetimavimo tokioje socialinėje sistemoje, kurioje kažkas turi teisę pareikšti apie žalą svetimavimui išaiškėjus, tikėjimas suteptimi atskleidžia nusikaltimą *post hoc*. Tai tinka anksčiau nurodytam nuerų atvejui. Kitą pavyzdį randame nyakyusa vyro pasakojime:

> Jei aš visada buvau sveikas ir stiprus, bet dabar pavargstu vaikščiodamas ir kapliuodamas, aš galvoju: „Kas atsitiko? Visuomet jaučiausi gerai, o dabar esu labai pavargęs." Mano draugai sako: „Tai moteris, tu gulėjai su tokia, kuri menstruavo." O jei aš valgau ir pradedu viduriuoti, jie sako: „Tai moterys, jos svetimavo!" Mano žmonos tai neigia. Mes einame pas žynį, ir jis nurodo, kuri iš jų prasikalto; jei ji prisipažįsta, viskas tuo ir baigiasi, bet jei ji tai neigia, anksčiau darydavome išbandymą nuodais. Gėrė viena moteris, aš ne. Jei ji išvemdavo, aš pralaimėdavau, moteris buvo gera, bet jei pasirodydavo, kad ji kalta, jos tėvas sumokėdavo man vieną karvę.[4]

Taip pat, kai manoma, jog moteris persileis, jei svetimaus būdama nėščia, arba kad jos vaikas mirs, jei ji svetimaus tebežindydama, leidžiama keršyti krauju už kiekvieną prisipažinimą svetimavus. Jeigu priimta, kad mergina išteka iki subrendimo, po to pastoja, gimdo, trejus ketverius metus žindo ir augina vaiką, po to vėl gimdo, tai vyras teoriškai yra apdraustas nuo neištikimybės iki pat jos vaisingumo pabaigos. Be to, pačios žmonos elgesį apriboja rizika,

3. H.I. Hogbin, *Law and Order in Polynesia*, London, 1934, p. 153.
4. M. Wilson, *Rituals and Kinship among the Nyakyusa*, 1957, p. 133.

gresianti jos vaikams ir jos pačios gyvybei gimdant. Visa tai labai gerai suprantama. Tikėjimai suteptimi tokiu būdu sutvirtina vedybinius santykius. Tačiau mes vis dar neatsakėme, kodėl tam tikrais atvejais auka yra vyras, o kitais atvejais pavojus gresia gimdančiai žmonai ar vaikams arba, kaip priimta bembų, nekaltajai pusei, vyrui ar žmonai.

Atsakymą turėtume rasti detaliai išnagrinėję teisių ir pareigų paskirstymą santuokoje bei kiekvienos pusės interesus ir pranašumus. Kiekvienu grėsmės atveju moralinis vertinimas išskiria vis kitą individą: jei pavojus gresia žmonai, ypač jei rizikuojama jos gyvybe gimdymo metu, pasipiktinimas nukreipiamas prieš jos suvedžiotoją. Panašu, jog tokioje visuomenėje žmona rečiau primušama už neištikimybę. Jei pavojus gresia vyro gyvybei, atsakomybė, matyt, krenta ant žmonos ar jos meilužio. Galėtume spėti (siekdami veikiau pateikti idėją, kurią būtų galima patikrinti, o ne iš karto įsitikinę jos pagrįstumu), kad pavojus gresia žmonai tuomet, kai dėl vienų ar kitų priežasčių ji negali būti atvirai baudžiama. Galbūt dėl to, kad ją saugo jos giminaičiai kaime. Tuomet tikėtina, kad priešingu atveju, kai pavojus gresia vyrui, jis įgyja papildomą dingstį ją gerai primušti ar galiausiai atkreipti visuomenės dėmesį į jos palaidą elgesį. Aš manyčiau, kad tokioje visuomenėje, kurioje santuoka yra stabili ir žmonos kontroliuojamos, svetimavimo pavojus gali grėsti įžeistam vyrui.

Iki šiol aptarėme keturis būdus, kuriais sutepties pavojus sutvirtina moralines vertybes. Tai, jog suteptį lengviau įveikti nei moralines ydas, leidžia dar kitaip jas sugrupuoti. Kartais suteptis būna per sunki, kad pažeidėjas išliktų gyvas. Tačiau dažniausiai sutepties pasekmės panaikinamos labai paprastai. Grąžinimo, atrišimo, laidojimo, nuplovimo, nutrynimo, smilkymo ir kiti ritualai mažomis laiko bei jėgų sąnaudomis sėkmingai jas pašalina. Moralinės skriaudos panaikinimas priklauso nuo įžeistojo dvasinės būsenos ir nuo puoselėjamo keršto saldumo. Kai kurių prasižengimų socialinės pasekmės išsklinda į visas puses ir negali būti atšauktos. Sutaikymo apeigos, vaizduojančios neteisingumo laidojimą, atspindi viso ritualo kuriamąjį pradą. Jis padeda ištrinti prisiminimus apie blogį ir skatina gerų jausmų augimą. Visuomenei turėtų būti naudinga

moralinius prasižengimus prilyginti sutepties prasižengimams, kuriuos lengvai galima panaikinti ritualu. Lucienas Lévy-Bruhlis, pateikęs daug apvalymo pavyzdžių, įžvalgiai pastebėjo, kad atstatymo aktas įgauna panaikinimo apeigų statusą. Jis pažymi, kad keršto įstatymas yra klaidingai suprantamas, jei laikomas tik brutalaus keršto poreikio patenkinimu:

> Veiksmui lygaus ir tapataus atoveiksmio būtinybė siejasi su keršto įstatymu... kadangi jis buvo puolamas, sužeistas, patyrė blogį, jis jaučiasi stovįs prieš blogio galią. Virš jo kybo nelaimės grėsmė. Norint vėl sustiprėti, atgauti ramybę bei saugumą, reikia sustabdyti ir neutralizuoti atpalaiduotą blogio galią. To nebus pasiekta tol, kol veiksmas, nuo kurio jis nukentėjo, nebus panaikintas panašiu, tačiau priešingos krypties veiksmu. Būtent tokia yra pirmykštė keršto prasmė.[5]

Lévy-Bruhlis nesuklydo manydamas, kad užtenka grynai išorinio veiksmo. Jis pastebėjo, kaip ir daugelis antropologų po jo, kokių didelių pastangų reikia, norint suderinti protą ir jausmus su viešu veiksmu. Prieštaravimas tarp išorinio elgesio ir slaptų emocijų dažnai būna susirūpinimo ir nelaimės nuojautos šaltinis. Tai jau kitas prieštaravimas, kylantis iš apvalymo veiksmo. Todėl jį patį turėtume pripažinti atskira suteptimi. Lévy-Bruhlis pateikia daug pavyzdžių to, ką jis vadina kerinčiomis blogos valios pasekmėmis.[6]

Šios suteptys, slypinčios tarp matomo veiksmo ir nematomos minties, panašios į kerus. Tai pavojai, kylantys iš struktūros plyšių, o jų, kaip ir kerų, galia kenkti nepriklauso nei nuo išorinio veiksmo, nei nuo sąmoningų intencijų. Jie pavojingi patys savaime.

Suteptis panaikinama dviem skirtingais būdais: pirmasis yra ritualas, kuris nesigilina į sutepties priežastį ir nereikalauja atsakomybės; antrasis yra išpažinimo apeigos. Sprendžiant iš išorės, jie taikomi labai skirtingose situacijose. Nuerų aukojimas yra pirmojo būdo pavyzdys. Nuerai sieja nelaimes su prasižengimais, kurie jas užtraukė, tačiau nesistengia susieti konkrečios nelaimės ir konkretaus prasižengimo. Problema jiems atrodo pernelyg teorinė, kadangi visais atvejais jiems prieinamas vienintelis šaltinis, būtent –

5. L. Lévy-Bruhl, *Primitives and the Supernatural*, London, 1936, VIII skyrius, p. 392–395.
6. Ibid., p. 186.

aukojimas. Išimtį sudaro jau nurodytas svetimavimo atvejis. Svetimautojas turi būti žinomas, nes jis parūpina gyvulį aukojimui ir baudžiamas pinigine bauda. Remdamiesi šiuo pavyzdžiu, galime teigti, kad prisipažinimas, visada apibrėžiantis nusikaltimo pobūdį ir leidžiantis skirti bausmę, duoda tvirtą pamatą reikalauti atlygio.

Kitokį sutepties ir moralės santykį pastebime tuomet, kai vien apvalymo užtenka moralinei žalai atlyginti. Tuomet sutepties ir apvalymo vaizdinių visuma sukuria tam tikrą apsauginį tinklą, leidžiantį žmonėms daryti tai, ką socialinės struktūros prasme galėtume pavadinti akrobatų triukais ant lyno. Ekvilibristas išdrįsta padaryti tai, kas neįmanoma, ir žaismingai pažeidžia traukos dėsnius. Lengvai pasiekiamas apsivalymas leidžia žmonėms atvirai ir nebaudžiamai sulaužyti griežtus jų socialinės sistemos dėsnius. Pavyzdžiui, bembai taip pasitiki svetimavimo apvalymo menu, kad net tikėjimas mirtina grėsme jų neatbaido nuo trumpalaikių geismų. (Šį atvejį detaliau panagrinėsime kitame skyriuje.) Dabar mums rūpi iš pažiūros prieštaringas santykis tarp bausmės ir malonumo seksualiniuose santykiuose, kurį pastebėjo daktarė Richards[7], ir apvalymo apeigų vaidmuo tą baimę nugalint. Ji teigia, jog nė vienas bembas nemano, kad svetimavimo sutepties baimė gali ką nors sulaikyti nuo svetimavimo.

Taip pereiname prie paskutinio atvejo, siejančio suteptį su morale. Bet kuri simbolių sistema gali tapti kultūroje savarankiška ir net paskatinti socialinių institucijų vystymąsi. Pavyzdžiui, bembų seksualinės sutepties taisyklės, sprendžiant iš išorės, išreiškia ištikimybės tarp vyro ir žmonos sutvirtinimą. Praktikoje skyrybos yra visuotinai paplitusios ir susidaro įspūdis[8], kad jie skiriasi ir kuria naujas santuokas norėdami išvengti svetimavimo sutepties. Toks smarkus nukrypimas nuo kažkada iškeltų tikslų yra įmanomas tik tada, kai veikia kitos ardomosios jėgos. Negalime tikėtis, kad sutepties baimė staiga būtų pažabota ir keistųsi kartu su socialine sistema. Tačiau tikėtina, nors tai ir atrodo ironiška, kad ji pati skatina laužyti moralinį kodeksą, kurį kažkada stengėsi sustiprinti.

7. A.I. Richards, „Bemba Marriage and Present Economic Conditions", *Rhodes-Livingstone Paper*, 1940, nr. 4.
8. Ibid.

Sutepties vaizdiniai gali atitraukti dėmesį nuo socialinių ir moralinių situacijos aspektų susitelkdami ties paprastu materialiniu klausimu. Bembai tiki, kad svetimavimo suteptis yra perduodama per ugnį. Todėl rūpestinga šeimininkė liguistai saugo savo židinį nuo svetimavimo ir menstruacinės sutepties bei nuo žmogžudystės.

Sunku perdėti šių tikėjimų stiprumą ir jų poveikį kasdieniam gyvenimui. Kaime, kai verdamas maistas, maži vaikai siuntinėjami tai vienur, tai kitur, kad pargabentų „naujos ugnies" iš rituališkai apsivaliusių kaimynų.[9]

Kodėl jų susirūpinimas seksu turėjo būti perkeltas nuo lovos ant stalo, tai jau kito skyriaus tema. Tačiau tai, kad ugnį reikia saugoti, priklauso nuo visatą valdančių jėgų išsidėstymo. Mirtis, kraujas ir šaltis susiduria su savo priešybėmis: gyvenimu, seksu ir ugnimi. Visos šešios galios yra pavojingos. Trys pozityvios galios pavojingos tada, kai nėra atskirtos viena nuo kitos ir pačios patiria pavojų susilietusios su mirtimi, krauju ir šalčiu. Seksualinis aktas visuomet turi būti atribojamas nuo kitų gyvenimo apraiškų apvalymo apeigomis, kurias tik vyras ir žmona gali vienas kitam atlikti. Svetimautojas yra pavojingas visuomenei, kadangi jo prisilietimas užteršia židinio ugnį ir jis negali būti apvalytas. Taigi matome, jog susirūpinimas socialiniu gyvenimu tik iš dalies paaiškina bembų seksualinę suteptį. Norėdami paaiškinti, kodėl ugnis (o ne, pavyzdžiui, druska, kaip jų kaimynystėje) perduoda suteptį, turėtume panagrinėti sistemingą pačių simbolių sąveiką detaliau, nei tai galime padaryti dabar.

Štai tiek apie sutepties ir moralės santykį. Reikėjo parodyti, kad šis santykis toli gražu nėra paprastas, prieš grįžtant prie visuomenės kaip kiniškų dėžučių rinkinio, kur kiekviena posistemė turi savo mažas posistemes ir taip be galo tol, kol dar imamės analizuoti. Mano įsitikinimu, žmonės iš tikrųjų suvokia savo socialinę aplinką kaip visumą žmonių, susietų arba atskirtų ryšiais, kurie turi būti gerbiami. Kai kuriuos iš šitų ryšių saugo griežtos fizinės bausmės. Yra tokių bažnyčių, kuriose valkatos nemiega ant suolų, nes zakristijonas iškviestų policiją. Pagaliau Indijos žemesniosios kastos susitaikė su savo padėtimi dėl panašiai veikiančių socialinių bausmių, o visos

9. Ibid., p. 33.

kastų hierarchijos politinės ir ekonominės jėgos padeda tą sistemą išsaugoti. Bet kur tiktai tie ryšiai nėra tvirti, į pagalbą ateina sutepties vaizdiniai. Fizinis socialinio barjero peržengimas laikomas pavojinga suteptimi, galinčia turėti bet kurią iš jau nurodytų pasekmių. Sutersėjas tampa dvigubo pasmerkimo objektu, viena, kad peržengė ribą, antra, kad užtraukė grėsmę kitiems.

Versta iš „Internal Lines", in Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1976, p. 129–139.

TREČIOJI DALIS

Tyrinėjimo metodai

Marcel Detienne

PERMĄSTYTI MITOLOGIJĄ

Ar galėjo kas protestuoti, kai, pradėdamas savo žygį, Claude'as Lévi-Straussas pareiškė, kad mitas yra tai, ką visame pasaulyje skaitytojas suvokia kaip mitą? Bet tuo pat metu Georges'as Dumézilis prisipažino, kad jam visą gyvenimą taip ir nepavyko suprasti, kuo mitas skiriasi nuo pasakos. Lengviausia mitą atpažinti intuityviai, ir vis dėlto per visą laiką, kai mitologija pretenduoja į mokslą, mokslinį mitų pažinimą, jokio teorinio mito apibrėžimo neprieita.

Mūsų lingvistinėje praktikoje mitologija laikoma semantine terpe, kurioje kryžiuojasi du diskursai ir antrasis interpretuoja pirmąjį. Dvejopas semantinis registras formuoja mitologijos įvaizdį. Viena vertus, tai yra diskursyvinių pasakymų ir naratyvinių aktų visuma: pasakojimai ir istorijos, kurie XVIII ir XIX amžiuje buvo visiems žinomi. Kita vertus, mitologija – tai kalbėjimas apie mitus, tai mokslas, kurį domina mitai apskritai, jų prigimtis ir esmė. Kuo paaiškinti pažinimo geismą, glūdintį pačiame mitologiniame pasakojime, tai, kad diskursas siekia pats save pagrįsti? Praėjus penkiolikai metų nuo visuotinio struktūrinės analizės proveržio, žinoma, reikėtų aptarti to, ką linkstama vadinti „mitologija", dviprasmiškumą. Kokiais aktais šis dvigubas žinojimas apsibrėžė savo teritoriją? Kokie jo apribai? Kuo buvo grindžiamas jo statusas vakar ir kadaise? Ir kieno vardu byloja šis mitologinis žinojimas? Kas jį skelbia? Kam jis adresuojamas?

Genealoginėje sekoje nuo graikų iki Lévi-Strausso, ir atvirkščiai – nuo Lévi-Strausso iki graikų, su kuriais jis visą laiką kalbasi, išskirtini

du esminiai mitologijos etapai. Vienas jų – tai XIX amžius, kai atsiranda nauja disciplina, kuri atvirai pasiskelbia mitologijos mokslu. O kitame kelio gale, į kurį žvelgia naujasis mokslas, ieškodamas pavyzdžio savo paties programai, tarp Ksenofano ir Tukidido, ryškėja pirmasis mitologijos įvaizdis, kurio esmė yra visiškai nauja sąvoka *mŷthos*. Tokią raidos kryptį pagrindžia bent jau du argumentai: mitų analizė šiandien, kaip ir anksčiau, remiasi prielaidomis, kurias suformulavo mitologijos mokslas, egzistuojantis maždaug nuo 1850 metų; šį XIX amžiaus mokslą su atitinkamomis senovės graikų idėjomis sieja ypatingi ir esmingi ryšiai.

* * *

1850–1890 metais Europos universitetuose sparčiai dygsta lyginamosios mitologijos, religijų istorijos ir mitų mokslo katedros. Nuo Oksfordo iki Berlyno ir nuo Londono iki Paryžiaus naujo dėstomojo dalyko programas beveik tais pačiais žodžiais skelbia Maxas Mülleris ir Paulis Decharme'as, Edwardas Burnettas Tyloras ir Alfredas Kühnas bei Andrew Langas. Oksfordo paskaitose Mülleris reziumuoja argumentus, kuriais grindžiama mokslinio mitų tyrinėjimo būtinybė: pasak jo, reikia paaiškinti, kas mitologijoje yra kvaila, barbariška ir absurdiška. Staiga suvokiama, jog mitologijoje, apie kurią buvo sprendžiama remiantis graikais, pilna nešvankių istorijų, nepadorių žodžių, o jos kalba primena kliedesį. Anksčiau manyta, kad graikų poetai instinktyviai vengė visko, kas nenatūralu ir bjauru. Tačiau tie patys graikai, kaip rašo Mülleris, „priskiria savo dievams tai, kas pašiurpintų ir laukinius raudonodžius. Net labiausiai atsilikusiose Afrikos ir Amerikos gentyse vargu ar rasime šlykštesnių ir atgrasesnių dalykų"[1]. Kas gi šiurpina Müllerio raudonodžius? Tai gėdingi nuotykiai, kuriuose dalyvauja svetimaujantys, žudantys, žiaurūs ir kanibališki dievai: Uranas, iškastruotas sūnų, Kronas, ryjantis savo naujagimius, Dionisas, supjaustytas ir pasmeigtas ant iešmo. Ištisas skandalingų poelgių sąvadas; pradedama tuo, kas

1. F.M. Müller, *Nouvelles leçons sur la Science du langage*, į prancūzų kalbą vertė G. Harris ir G. Perrot, t. 2, Paris, 1868, p. 113–115.

stulbina ir trikdo, einama prie to, kas kvaila ir juokinga, galiausiai absurdas susipina su nešvankybėmis, brutalumu, atgrasiais ir piktinančiais veiksmais. Naujoji mitologija gimsta skandalingai.

Kuo paaiškinti, kad antikos siužetai, XVIII amžiaus „senovinės pasakos" staiga dingsta iš civilizuoto gyvenimo figūromis papuoštų tarpusienių ir salonų, kad mitologija, taip glaudžiai susijusi su graikų–romėnų senove, užuot padėjusi suprasti visą kultūros pasaulį[2], suvokiama kaip nepadori kalba, kaip kliedesys, o Homero ir Platono visuomenė, reprezentavusi aukščiausiąją civilizacijos pakopą, storžievišku kalbėjimu pasirodo nenusileidžianti pirmykštėms tautoms? Žinoma, tai pareina nuo daugelio priežasčių. Bet dvi, regis, buvo lemiamos. Pirmiausia, Vedų, Gatų studijos, lyginamosios gramatikos atradimai atveria lingvistikai naują akiratį; kalbos mokslas sutelkia dėmesį į fleksiją ir autonomišką garsų sistemą. Kartu formuojasi požiūris į kalbą kaip į tautos kūrybą, o į mitologiją – kaip į užmirštą ar prarastą balsą. Antra priežastis: graikai ir irokėzai nebesusitinka, kaip dar neseniai Bernard'o Le Bovier'o de Fontenelle'o ir Josepho François Lafitau veikaluose, toje pačioje pramano ir nemokšiškumo plotmėje. Romantizmui ir Hegelio filosofijai išaukštinus Heladę kaip „civilizuoto Europos žmogaus" gimtinę, graikas nebeturi teisės klysti ir daryti kvailysčių. Pripažinimas, kad, būdami paties Proto įsikūnijimas ir paliudijimas, graikai turi mitologinių diskursų, rodančių „laikiną proto aptemimą", kvepia skandalu. Naujasis mitologijos mokslas pretenduoja imtis visuomenės gelbėtojo vaidmens.

Šiems iracionaliems ir skandalingiems pradams atliepia dvi konkuruojančios strategijos, išryškėjusios besikuriančiame mitų moksle 1850–1890 metais. Lyginamosios mitologijos mokykla, susibūrusi apie Müllerį, lyginamosios gramatikos triumfo amžininką, orientuojasi į kalbos mokslą, ieško atsakymo kalbos sistemoje ir jos istorijoje. O antropologinė mokykla, atstovaujama Tyloro ir Lango, tikisi sukurti lyginamąją žmogaus mąstymo istoriją, išskirdama įvairius jo etapus. Pirmoji, lingvistinė ir lyginamoji, kryptis atkuria, pavyzdžiui, žodžio stratigrafiją, grąžinančią į žmonijos priešaušrį, kai

2. J. Starobinski, „Le mythe au XVIII^e siècle", *Critique*, 1977, p. 977.

žmogus, sakydamas žodžius, jais tiesiogiai perteikdavo juslėmis patirtų reiškinių substanciją. Susidurdamas su pasauliu, žmogus tarė garsus, kurie virsdavo šaknimis, kūrė fonetinius darinius, kalbos užuomazgas. Bet šią pirmykštę kalbą su jai būdingu prasmės pertekliumi graužia nerimas. Kai tik didžiųjų pirmykščių žodžių galia išsprūsta iš kalbančiųjų kontrolės, žmonija pradeda apsigaudinėti savo pačios sukurtais žodžiais. Kalba, tapusi iliuzijų auka, kaip tik ir leidžia tarpti keistiems ir stulbinantiems mitiniams diskursams. Mülleriui mitologija – nesąmoningas kalbos produktas, žmogus tėra jos auka, bet ne kūrėjas. Mitas artimas klinikinei būsenai, o kalbos mokslas tikslus ir aiškus: mitologija – liga, kurios išplitimą ir grėsmę patikimai nustato lyginamoji gramatika. Tad lyginamosios mitologijos kūrėjams nelieka nieko kita, kaip atskleisti gamtos spektaklio, jaudinusio seniausių laikų žmoniją, formas, kurios slypi už vardų ir „mitologinių" personifikacijų: vieni dėsto savo mintis apie Saulę, kiti mieliau kalba apie Audrą arba Tamsą.

Tačiau vaistai, paskirti lingvistikos specialistų, buvo per stiprūs. Išsiklaidžius žodžių miglai ir sakinių ūkanoms, mitologija pati išgaruodavo ir išnykdavo. Müllerio varžovai Tyloras ir Langas pagrįstai priekaištavo, kad ši teorija negali paaiškinti tų kvailų, absurdiškų ir primityvių detalių, kurios, visų nuomone, sukėlė skandalą ir turėtų būti pakaltinamos.

Antropologinė mokykla savo ruožtu pasitelkia lyginimą, šiuosyk civilizacijų – nuo primityviųjų iki labiau pažengusiųjų, o kalbą laiko tik pirmykščiu žmonijos produktu. Žodis gimė, kai žmonija tebebuvo laukinėje būsenoje, todėl visos kalbos savo ištakose buvo pavaldžios tai pačiai „proto išmonei", kaip sako Tyloras, tai yra „žindyvių filosofijai"[3]. Mitologija yra visur, ji įsismelkia į gramatiką, apraizgo sintaksę, įsiskverbia metaforomis į kalbą. Mito padargai ir pirmosios apraiškos priklauso pirmykštei žmogaus proto pakopai, mito plėtra neperžengia žmonijos vaikystės. Vaikystė, mūsų vaikystė iškyla mums prieš akis. Ir jau ne diachronija, ne kalbos archeologija, o visur, kur gyvena laukinės tautos: irokėzai, bušmėnai, australai

3. E.B. Tylor, *La civilisation primitive*, 1873, 2-as leidimas, į prancūzų kalbą vertė P. Brunet ir E. Barbier, t. 1, Paris, 1876, p. 275.

ir šiandien tebepasakoja tokias pat šiurpias istorijas, ir niekas nesiimtų aiškinti, kad dėl to kaltos tik kelios blogai suprastos frazės. Žmogaus protas mitologizuoja esant tam tikroms aplinkybėms: tai įrodo gausybė laukinių žmonių, tebekalbančių mito kalba. Su pirmykščių tautų mitologija sugretinus tuos pasakojimus, kurie trikdė ir stulbino Homero amžininkus, nesunku paaiškinti tai, kas yra absurdiška graikų vaizduotėje: tai primityvios ir barbariškos būsenos liekanos, kurios arba buvo laikomos istorija, arba buvo atmestos kaip absurdiškos melagystės.

Bet reikia eiti toliau: nesitenkinant konkuruojančių strategijų aprašymu, parodyti, kokiu būdu suformuojama tai, ką ir vieni, ir kiti vadina „mokslinės mitologijos objektu", kitaip sakant, į kliedesį panaši kalba, nerišlūs, nenugludinti žodžiai, absurdiški pasakojimai. Kai tik naujasis mokslas ima dėstyti savo argumentus, matyti, kad jį traukia tai, ką jis linkęs atmesti. Tikrasis jo tyrinėjimo akstinas yra tai, kas verčia šiurpti iš siaubo, o kas sakoma apie visiškai naują ir būtiną mokslą – tik pretekstas įvardyti ir sutramdyti skandalą, kurio padariniai labai aiškiai apibrėžia naujojo mitologinio žinojimo lauką.

Visą šį diskursą lydi palaipsniai ir nuolat pasikartojantys skirstymai. Pirmą esminį pjūvį į mitų mokslą įrėžia religija. Visa apimančioje krikščionybės sistemoje, aprėpiančioje istorinių religijų pradininkus – katalikus, protestantus, agnostikus, Dievo arba dieviškumo pažinimas įrodo, ir patvirtina žmonių giminės protingumą. Vadinasi, graikų ir arijų dievai tėra grynas proto vaisius. Kaip rašo Decharme'as savo knygoje *Mythologie de la Grèce antique*, „kai graikai nustoja kalbėję mitologijos kalba, jų dieviškumo samprata beveik niekuo nesiskiria nuo mūsiškės"[4]. Kitaip tariant, mitologija yra tai, kas liko iš religinės graikų tradicijos, kai XIX amžiaus antrosios pusės žmonės, pasikliaudami savo intuityviu žinojimu, išskiria iš jos elementus, atitinkančius tuometinę dieviškumo sampratą. Visa, kas laikoma amoralu ir nepadoru, iš karto atitenka mitologijai. Šį pirmąjį skirstymą dengia kiti, ne tokie akivaizdūs. Pavyzdžiui, Langas civilizuotų tautų mitus suskirsto į dvi grupes, Graikija priskiriama grupei iš Dievo malonės: protingiesiems mitams, kur dievai yra

4. P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, Paris, 1884, p. VIII.

išmintį ir grožį įkūnijančios būtybės; o kiti mitai laikomi iracionaliais, barbariškais ir absurdiškais. Pirmųjų nereikia aiškinti, jie yra Religijos dalis. Tikrajai mitologijai priklauso antrieji.[5] Mitų mokslo diskursuose gausu išskyrimo procedūrų, kurioms atspirties taškas yra žodžiai, reiškiantys skandalą: čia patenka ir visos kitoniškumo figūros. Mitologijos pusėje atsiduria tai, kas primityvu: žemesnės rasės, pirmykštės tautos, pirmykštė kalba, vaikystė, barbariškumas, pamišimas. Visais atvejais tai nuoroda į kažką kita, nuo ko atsiribojama, tačiau kiekvienas iš šių skirstymų skiria mitologiškumui vis kitokią vietą, keičia jo formą ir turinį: jis yra neįtikimybė, priešpriešinama religijai; iracionalumas, kurį atmeta protas; barbariškumas – išvirkščioji civilizacijos pusė; jo nebėra, jo laikas baigėsi, tai tik praeities pamišimas.

Taigi iškyla pasitikėjimo klausimas: ar dvilypis mitologijos vaizdinys nėra tik skandalo vaisius? Šitaip formuluoti klausimą verčia pats mitologijos mokslas. Komparatyvistai ir mitologai, 1850–1890 metais aiškindami savo programas, nuolat grįždavo prie to paties išskirtinio modelio – VI amžiaus pr. Kr. graikų, subtilių ir rafinuoto skonio žmonių. Akstinas pirmosioms interpretacijoms buvo jų religinis jausmas, užgautas ir įžeistas mitinių pasakojimų. Mülleris ir Langas kalba apie pamaldžius, mąstančius žmones, kurie jau seniai „stengėsi perprasti tikėjimus, glaudžiai susijusius su religija, bet, jų manymu, priešingus ir religijai, ir moralei“[6]. Laikydami pirmtaku Ksenofaną Kolofonietį, mitų mokslo pradininkai nukelia mus į tą graikų pasaulį, iš kur yra atėjęs ir žodis *mitas*, ir tai, kas jau tada buvo vadinama *mitologija*, o gal ir tas skandalo jutimas, kuris, atrodo, atitinka pirminį mitologinį suvokimą. Kad išsiaiškintumėme interpretacijos kilmę – bent jau senovės Graikijoje – interpretaciją pirmiausia reikia atriboti nuo egzegezės.[7] Interpretacija yra nuolatinis komentaras, kurį kultūra taiko savo pačios ženklams, savo gestams, savo poelgiams, – viskam, kas apibūdina ją kaip veikiančią sistemą. Egzegezė auga iš vidaus; tai kalba, turtinanti tradiciją, kuriai ji pati

5. A. Lang, *La mythologie*, į prancūzų kalbą vertė L. Parmentier, Paris, 1886, p. 3–5.
6. *Mythes, cultes et Religion*, 1889, į prancūzų kalbą vertė L. Marrillier ir A. Binet, Paris, 1896, p. 13.
7. Dan Sperber, *Le symbolisme en général*, Paris, 1974.

priklauso, o interpretacijai būtinas žvilgsnis iš šalies; reikia, kad visuomenė pradėtų diskutuoti, kritikuoti tradiciją, pažvelgtų į genties istoriją iš atstumo. Žvelgti kito žvilgsniu į tai, kas visų priimta ir pripažinta, galima dviem būdais. Pirmasis, minimalistinis, atsiranda su prozos raštais tų, kurie V amžiuje buvo vadinami *logografais* ir kurie jau visą amžių atstovavo naujai rašymo erdvei savo pasakojimais ir tradicinėmis istorijomis – nuo genealogijų iki didžiųjų herojinių epų. Tačiau šalia šitokio žvelgimo iš nuotolio, santūraus ir tylaus, susijusio su pačiu užrašymo veiksmu, jau ryškėja kitas, maksimalistinis požiūris, atsirandantis iš raštu įtvirtinto naujojo žinojimo, kaip antai pirmoji Ksenofano Kolofoniečio filosofija arba Tukidido sukonceptualinta istorinė mintis; šis žinojimas skatina radikaliai abejoti tradicija, kuri paskelbiama nepriimtina arba nebepatikima, nesvarbu, ar tai būtų tiesioginė posakio prasmė, ar net viso diskurso reikšmė.

Būtent interpretacijos sferoje ir atsiranda visai nauja sąvoka *mŷthos*, be to, išryškėja savo specifiniais bruožais *mitologijos* samprata graikiškąja *mythología* prasme. Sąvokos *mŷthos* teritoriją, įsisavintą tarp VI amžiaus ir IV amžiaus pradžios, nužymi keletas gairių. Apie 530 metus Ksenofanas ankstyvosios filosofijos vardu griežtai smerkia visus pasakojimus apie titanus, gigantus, kentaurus, neišskirdamas nė „Homero ir Hesiodo". Smerkia ir skandalingus dievų bei antžmogiškų veikėjų nuotykius, kurie smerkiami ir kuriais piktinamasi žmonių pasaulyje: vagystes, svetimavimą, apgavystes. Visus tuos tradicinius pasakojimus atmetęs ir nuvertinęs Ksenofanas teigia, kad tai yra: 1) pramanai, *plásmata*, visiškos nesąmonės; 2) barbarų pasakojimai, kitų sukurtos istorijos.[8] Tačiau žodis *mŷthos*, kuris jau epopėjos žodyne reiškė kalbėjimą ir veiksmą, kol kas dar nėra taikomas apibūdinti tai kitų kalbai, iš kurios ką tik gimusi, bet jau skandalinga filosofija viešai juokiasi ir garsiai smerkia. Maždaug tuo pat metu ryškėja ir nauja *mŷthos* prasmė, tai liudija vienas Anakreonto Samiečio eilėraštis: apie 524–522 metus samiečiai, pasipriešinę Polikrato diktatūrai, garsėjo kaip *mythiē̂tai*. Tai buvo, kaip

8. Fr. I, p. 19–24; fr. 14–16, parengė Diels, taip pat analizė J. Svenbro, *La parole et le marbre. Aux origines de la poétique grecque*, daktaro disertacija, Lund, 1976, p. 75–108.

aiškina senieji gramatikai, maištininkai, riaušių kurstytojai, teisingiau – žmonės, sakantys kurstomąsias kalbas.[9] *Mitas* yra priešingas *eunomijai*, kurios reikalauja Polikratas, jis konotuoja perversmą, *stásis*. Šiuos semantinius poslinkius, paliudytus Anakreonto, V amžiuje patvirtina Pindaro ir Herodoto leksika, kur žodis *mitas*, beje, vartojamas retai, apibūdina tik kitų kalbas, tai yra apgaulingas, neįtikimas ir kvailas. Tokiuose veikaluose kaip Herodoto *Istorija* ir Pindaro eilės, kur kaip tik daugiausia kalbama apie tai, ką esame linkę vadinti *mitais*, užtektų vienos rankos pirštų suskaičiuoti, kiek kartų pavartotas žodis *mȳthos*: dusyk devyniose Herodoto knygose, trissyk – Pindaro žodyne.[10] Kai Pindaras šlovina žaidynių nugalėtoją, jis taria *lógos*; o mitas pasirodo drauge su apgaulingu žodžiu, *párphasis*. *Mȳthos* gimsta su gandu. Jis tarpsta apgaulinguose pasakojimuose, suvedžiotojų kalbose, gundančiose ir prievartaujančiose Teisybę. Nudailintą kaip Dedalo skulptūra *mȳthos* atpažįstame iš spalvingų melagysčių apdaro: tai nepatikima išvaizda, begėdiškai išsižadanti tikrosios būties. Bet visuomet tai yra kitų pasakojimai, tų, kurie paveržė Ajakso šlovę, kad išgarsintų Ulisą, tų, kurie tebepasakoja skandalingą Tantalo puotos istoriją – kaip dievai godžiai sušveitė sukapotą Pelopo kūną.

Panašiai padalija teritoriją ir Herodotas; jo paties pasakojimai visuomet yra *lógoi*. Pavyzdžiui, remdamasis sakralinėmis tradicijomis, jis mini tik šventuosius *lógoi* arba *hiroí*. Garsieji „šventieji pasakojimai", kuriuos įprasta tapatinti su „mitais", – juo labiau kad dažnai tai yra istorijos, susijusios su ritualiniais veiksmais bei gestais – čia jie niekada nevadinami *mȳthoi*. Ir priešingai, Herodotas sieja su mitu pasakojimus apie Nilo potvynius, didžiulę Okeano upę, tekančią aplinkui žemę, kadangi iš tiesų tai gryna išmonė, kurios neįmanoma argumentuoti ir pagrįsti empiriniais stebėjimais. Mitui priskiriamas ir graikų teiginys, kad Busiridas, egiptiečių karalius, norėjęs paaukoti Heraklį: kvailystė ir absurdas, argi pamaldiesiems

9. Anakreontas, fr. 21, parengė Gentili (1958). Plg. S. Mazzarino, *Il Pensiero storico classico*, t. 1, Bari, 1966, p. 155 sq.
10. Herodotas, II, 23; II, 45. Pindaras, *Nemėjos odės*, 8, 32, sq; 7, 23 sq; *Olimpijos odės*, I, 27–59.

egiptiečiams galėtų ateiti į galvą tokia šventvagystė? Neįtikėtina ir neįsivaizduojama.

Kalbėti apie *mitą* – vadinasi, turėti galvoje skandalą. *Mȳthos* – labai parankus žodis-gestas, kad būtų atpažinta ir išsyk atmesta kvailystė, pramanas ar absurdas. Bet *mitas* kol kas tėra vietovardis, kraštovaizdžio kontūras, iš tolo sunkiai įžiūrimas. Kad jis apibūdintų diskursą arba daugiau ar mažiau autonomišką pažinimo formą, reikia palaukti pačios V amžiaus pabaigos, kai į *mȳthos* pusę pasvyra ir senųjų poetų pasakojimai ir visa tai, ką tuo metu rašo logografai. Viena tokia lūžio vieta buvo Tukidido istorinė veikla: apibrėždamas istorinio pažinimo sritį, Tukididas atitveria jo valdas nuo pramanų, *mythōdes*, savo ruožtu priskiriamų sričiai, kur galioja kitoks pasakojimo ir įamžinimo būdas.

Logografai užrašinėjo genties istorijas; Herodotas siekė praplėsti polio atmintį naujais dalykais: Tukididas ketina sukurti politinės veiklos modelį, grindžiamą ateities atpažinimu, kur istorikas būtų idealus politikos vadovas. Jo tikslas – ne pasakoti, kas atsitiko, bet siekti veiksmingo diskurso tiesos, – diskurso, taip puikiai motyvuoto, kad jis taptų patikimiausiu orientyru polio veiklai dabar ir ateityje. Tačiau dabarties istorija, sakykim, Peloponeso karas, privalo susieti atminties ir žodinės tradicijos problematiką, ir šitai ji daro sutapdama su tuo, ką Tukididas vadina *archeologija*, imdamasi iš lūpų į lūpas perduodamų pasakojimų kritikos.[11] Atmintis gali klysti, joje daug spragų; be to, ji interpretuoja, atrenka, pertvarko; ji tuo trapesnė, kuo laikai painesni, kai tokia gausybė stulbinančių įvykių ir kai imama viskuo tikėti. Tukidido manymu, visuose žodiniuose pasakojimuose, *akoaí*, yra daugybė klaidų, nes žmonės nekritiškai pasakoja apie senovinius ar vakarykščius atsitikimus, net ir apie tuos, kurie dedasi jų pačių krašte, tai yra ten, kur jie galėtų pasiteirauti, patikrinti, patikslinti savo pasakojimą. Pripažįstama, kad tradicinė atmintis nusideda aklai perimdama kitų nuomones, patikliai perteikdama nepatikrintus faktus, kurie įsilies į *pramanų* srautą. Poetai ir logografai atsiduria kaltinamųjų suole kartu su kitais nugirstų dalykų perpasakotojais, nes keisčiausi gandai, kitų nuomonės anaiptol nebuvo

11. Tukididas, *Peloponeso karas*, I, 20–22.

patikimos, kai poetai kūrė iš jų pasakojimus, įvykius išgražindami ir išaukštindami, ir kai logografai tuo pat metu stengėsi supinti kitų nuomones, siekdami ne tiesos, o malonumo ausiai.

Tukididas nubrėžia ribą, kurios vienoje pusėje tradicija, einanti nuo V amžiaus pabaigos viešų skaitymų ir deklamavimų; kitoje – savimi pasitikintis raštas, nelinkstantis nei teikti malonumą, nei stebinti ir adresuojamas pirmiausia tylinčiam skaitytojui atsiskyrėliui. *Peloponeso karo* autorius yra įsitikinęs, kad visa, kas plinta tarp lūpų ir ausies, neišvengiamai krypsta į *pramanus*, į tai, kas trukdo diskurso veiksmingumui, jo politiniam poveikiui, kurį privalo stiprinti abstraktus rašymas. Taigi Tukididas senųjų laikų žodinę tradiciją ketina atriboti nuo eiliuotos ir prozinės surinkdamas draugėn tai, ką filosofija neseniai vadino senovės pramanais ir visiškomis nesąmonėmis, o sykiu ir visą rašytinę tradiciją nuo Hekatajo iki Helaniko ir Hipijo Elidiečio.

Vienu metu su Tukididu, tik dar griežčiau, visuotinio žinojimo siekianti Platono filosofija imasi apriboti tai, ką Platonas ir jo amžininkai vadina *mitologija* ir *archeologija*.[12] Radikali kritika, *Valstybėje* nukreipta prieš poetus ir *lógoi* meistrautojus, taikoma visai tradicijai, pirmiausia *mitologijos* mimetinei prigimčiai, tai yra raiškos būdams, jų formulėms, ritminiam bei muzikiniam pavidalams, atliepiantiems įsiminimo ir žodinio perdavimo reikmėms, bet, anot filosofo, nenuginčijamai rodantiems, kad jie priklauso margam polimorfiškam pasauliui, tam, kas malonina žemesniąsias sielos apraiškas, tai slėpiningai karalystei, kur šėlsta aistros ir geismai. *Mitologijos* diskursas ne tik skandalingas – *Valstybėje* pateikiamas ištisas nepadorių, barbariškų ir absurdiškų istorijų rinkinys, – jis pavojingas apgaulės šaltinis, kadangi iš lūpų į lūpas perteikiamo pasakojimo neįmanoma nei prižiūrėti, nei patikrinti. Vis dėlto – ir čia esmingai nutolstama nuo Tukidido – nors idealiame polyje nesunku uždrausti senovinę atmintį, išvijus poetus ir įvedus tradicinių pasakojimų cenzūrą, Platonas mano, kad būtina sukurti, išgalvoti kitą, naują *mitologiją*[13], tai yra gražų naudingą melą, kuris visiems padėtų įvykdyti, kas teisinga.

12. Platonas, *Hipijas didysis*, 285 d–286 a; Tukididas, VII, 69.

13. *Valstybė* yra tokia „mitologija" (501 e), taip pat ir *Įstatymai* (752 a).

Vos praradęs senąją atmintį, naujasis polis stengiasi atgauti slaptąjį tradicijų vieningumą. Kadangi visuomenė, net jeigu ji sumanyta ir valdoma filosofų, įstengia išsaugoti tai, kas ją sutelkia, tik vienijama bendro neformalaus žinojimo, kurio dėka – *Įstatymuose* tai pabrėžiama – bendruomenė pasirodo išlaikanti per visą savo egzistavimą tą patį požiūrį savo dainose, savo pasakojimuose ir istorijose.[14]

Ties IV amžiaus slenksčiu, drauge veikiant dviem – filosofinio ir istorinio – žinojimo tipams, tai, kas buvo vogčiomis pavadinta *mitu*, užsimiršta, išnyksta, kad įsilietų į naują kraštovaizdį, nuo šiol pakrikštytą *mitologija*, kur išsiskleis jau profesionalių mitografų rašytinė veikla.

* * *

Padarę šį lankstą per VI–IV amžiaus istoriją, galime pasakyti, kad mitų mokslo kūrėjai visai pagrįstai Ksenofaną ir senovinės Graikijos mokslininkus laikė pradininkais to padalijimo, kuriam jiems, XIX amžiaus mokslo atstovams, teliko pritarti. Platonas ir Tukididas iš tiesų išpranašavo tą mito skandalingumą, kuris suintrigavo Müllerį ir Langą, tą metą, kai pasidarė aišku, kad mitologija bylojo kalba, paveikta laikino proto sutrikimo. Tačiau ši įžvalga turi ir savo išvirkščiąją pusę, nes nė vienas iš naujojo mokslo puoselėtojų nepastebėjo keistumo, kuris slypi vaizdinyje, pavadintame mitologija, vaizdinyje, ateinančiame iš tolimų skirstymų ir nuo to laiko nuolat iškeliančiame įvairiausius klausimus.

Permąstyti mitologiją – tai, žinoma, suskaidyti tariamai betarpiško ir neginčytino žinojimo konceptą, sužymėti kelio gaires, kaip tai buvo daroma daugelyje veikalų nuo Ksenofano iki Müllerio, nuo Tukidido iki Tyloro. Bet šiandien privalu į mitologijos apibūdinimą įrašyti dar dvejetą ar trejetą naujų dalykų:

1. Mitologija yra tai, kas rašoma. Mitologija graikams tolygi *mitografijai*, užfiksuotai raštu, dėstomai raštu, kuris nužymi jos ribas, apibrėžia jos vaizdinį. Tai tik XIX amžiaus iliuzija, kad mitologija yra ir žodis, ir giesmė, ir pirmykštis balsas.

14. *Įstatymai*, 663–664.

2. Mitologija, kaip graikų kultūros, kuri ją įformina, darinys, vystosi kartu su *interpretacija*, kuri ją įteisina kaip kalbėjimo objektą. Trumpai tariant, arba mitologijos diskursas neturi prasmės, arba ją turi.[15] Antruoju atveju – ir čia jau įsiterpia filosofija – prasmės galima ieškoti trejopai. Arba pačioje mitologijoje: tai Creuzerio, Friedricho Schellingo, bet ir Claude'o Lévi-Strausso tautegorizmas*. Arba anapus jos: alegorinis kelias, ieškant paslėptos prasmės, kurią gožia tiesioginė, nes ši pitagorininkams, stoikams etc. atrodo nepriimtina. Arba mitologijai tarpininkaujant: tai simbolizmo kelias, ieškojimas to, kas neapsakoma, kas negali būti išreikšta racionaliu kalbėjimu. Tai būtų neoplatonininkai, o arčiau mūsų – Károly's Kérényi's ir Paulis Ricœuras.

3. Pagaliau mitologija, kaip heterogeninis vaizdinys, apibrėžtas išskyrimo procedūrų ir skirstymo aktų, nėra nei specifinis literatūrinis žanras, nei tam tikras pasakojimo tipas.

Tikras nesusipratimas, kad ambicingi šiandienykščiai ir vakarykščiai tyrinėjimai galėjo būti grindžiami prielaida, jog mitas yra tai, ką visame pasaulyje kiekvienas *skaitytojas* suvokia kaip mitą. Dėl šio nesusipratimo pakankamai kaltas ir *skaitytojas*, ir už jo esantis raštas, rašytinė kultūra.

Versta iš Marcel Detienne, „Repenser la mythologie",
in *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*,
sudarė Michel Izard ir Pierre Smith, Paris: Gallimard, 1979, p. 71–82.

15. G. Van Riet, „Mythe et vérité", *Revue philosophique de Louvain*, 58, 1960, p. 15–87.

* Tautegorizmas – to paties persakymas (gr. *tautós* ‚tas pats' + *agoreúō* ‚sakau'), plg. alegorija – kitoks (gr. *állos* ‚kitas') nusakymas. (Vert. past.)

Claude Calame

NUO FIGŪRATYVUMO PRIE TEMATIŠKUMO: NARATYVINIAI BEI INTERPRETACINIAI APRAŠYMO ASPEKTAI SENOVĖS GRAIKŲ ANTROPOLOGIJOJE

1. Nuo kultūrinės antropologijos prie antikos antropologijos

Neginčydami, kad mūsų kultūrą su antikiniu graikų pasauliu nuo pat pradžių sieja vos ne kraujomaišos ryšiai, naujųjų laikų helenistai klasikinės civilizacijos specifikai buvo atidesni nei jų pirmtakai. Nenutrūkstančioje sekoje stengtasi aptikti skirtumus ir tinkamai juos įvertinti: šitaip pamažėle buvo atkurta autonomiška graikų kultūra su savo taksonomijomis ir aksiologijomis, su autentiškomis institucijomis, su jai būdingu teologijos sudėtingumu, su savotiškomis simbolinėmis sistemomis.

1.1. Senovės graikų antropologija

Tokį savarankiškumo įtvirtinimą apsprendė įvairios antropologijos bei etnologijos kryptys, formavusios Vakarų mokslo požiūrį į „tradicines" arba „egzotiškąsias" visuomenes (kad nebevadintume jų nei „gentinėmis", nei „primityviosiomis"). Antropologinė mintis užsimezgė XIX amžiaus pabaigoje, kai, žvelgiant iš istorinio nuotolio, vakarietiškos pramoninės ir mokslinės civilizacijos triumfuojančios pažangos atžvilgiu antikinė kultūra atsidūrė greta „laukinių" visuomenių. Antroje šio amžiaus pusėje ji esmingai paveikė mūsų supratimą apie antikinį pasaulį. Istoriniai ir literatūriniai helenistų tyrinėjimai priėmė prielaidą, kad kultūros akstinų reikia ieškoti institucijose ir politinėse formose (tironija / demokratija), tradicijos

(žodinė / rašytinė) perdavimo ir komunikacijos būduose, religijos ir kulto reiškiniuose (mitas / ritualas) ar socialinėse institucijose bei simbolinėse sistemose (iniciacija / santuoka).

Išsiskleidusi įvairiomis tautinėmis atmainomis, klasikinė filologija daug ką perėmė iš kultūrinės bei socialinės antropologijos, savo ruožtu suskilusios į tautines mokyklas.[1] Apsiribojant tik Vakarų Europos kultūriniu paveldu ir kiekvienu atveju pateikiant tik po vieną tipišką pavyzdį, aišku, neįmanoma apeiti Claude'o Lévi-Strausso struktūrinės analizės bei jo mąstysenos, kuri kreipia prancūziškai rašančius helenistus (nuo šiol tapusius antropologais) ieškoti tradicinės literatūros formose mitų, religinių institucijų bei veikiančių mąstymo kategorijų.[2] Italijoje, sekant R. Petazzoni, komparatyvistiniai religijos istorijos tyrinėjimai atskleidžia svarbiausiose egzotiškųjų visuomenių institucijose antikinių agrarinių bendruomenių liekanas bei jų transformacijas.[3] Tarp vokiškai rašančiųjų tebėra įsigalėjęs genetinis bei istorinis požiūris, palaikomas paleolitinės socializacijos šalininkų ir etologijos, leidžiančios susieti naratologijos įžvalgas su veiksmo programų psichofiziologija.[4] Anglosaksiškajai tradicijai, kuri staiga išpopuliarėjo George'o Murray'aus dėka, atstovauja Jameso George'o Frazerio asociatyvinė antropologija, tačiau esama ir tiesioginių nuorodų į Lucieno Lévy-Bruhlio primityvųjį mąstymą, paskatinusį iš naujo susidomėti „tamsiosiomis" graikų kultūros pusėmis.[5] Netrukus prie to grįšime!

1. M. Kilani, *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne: Payot, 1989, p. 172–183.
2. J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris: Maspero, 1974, p. 195–250.
3. A. Brelich, *Paides e Parthenoi*, Roma: Ateneo, 1969, p. 13–50.
4. W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley–London: University of California Press, 1979, p. 1–58.
5. Žr. E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris: Aubier, 1965, p. 9–11. Šią schematišką ir paviršutinišką apžvalgą galėtų patikslinti nuoseklesnė žvalgyba: S.C. Humphreys, *Anthropology and the Greeks*, London–Boston: Routledge and Kegan Paul, 1978, p. 17–30 arba W. Burkert, „Griechische Mythologie und Geistesgeschichte der Moderne", in *Les études classiques aux XIX^e et XX^e siècles: leur place dans l'histoire des idées (Entretiens sur l'Antiquité classique, 26)*, Vandœuvres–Genève: Fondation Hardt, 1980, p. 159–199.

1.2. Antikos atspindžiai

Vaisingos paskatos, kuriomis antropologija praturtino antikos studijas, turėjo grįžtamąjį poveikį. Sąveikų padariniai, nors vaizdo itin neiškreipia, gali sukelti lemtingų nesusipratimų. Pradedant XIX amžiumi, mūsų samprata apie antikinę kultūrą daug ką perėmė iš interpretacinės antropologijos, savo ruožtu etnologiniuose aprašymuose ir svarstymuose nuo pat pradžių pilna nuorodų į antiką. Dar gerokai anksčiau prieš jėzuito tėvo Lafitau lyginamąjį tyrinėjimą, ateities lyginimų pirmtaką, pasirodžiusį 1724 metais, brolis kordeljeras, atvykęs 1555 metais paskui ševaljė de Villegagnoną į žaviausią būsimosios Brazilijos užutėkį, nuolat lygina „šios šalies laukinių" įpročius su graikų ir romėnų papročiais. Antikos civilizacija taip yra paveikusi europiečio stebėtojo žvilgsnį, kad pirmasis „etnologas" mato savaiminiame žemės derliuje, nereikalaujančiame „nei triūso, nei sėklos", tas pačias naudojimo bei dorojimo galimybes, kurias įžvelgia Ulisas dirvonuojančioje, bet tiek daug žadančioje žemėje apie kiklopų buveinę.[6] Be šitokių sutapimų, atliepiančių praprususio doro žmogaus požiūriui, graikų mintis davė pradžią ir įteisino esmines šiuolaikinės antropologijos kategorijas. Tai pasakytina apie konceptualią mito sampratą, perimtą iš graikų, pradėjusių pamažu abejoti savo naratyvinio paveldo kai kurių epizodų moraline verte ir atskleidusių juose grynai abstrakčią esmę.[7] Tai pasakytina ir apie pigmėjų aprašymą – taip helenai vadino mitinę tautą, neva gyvenusią pietiniuose žemės pakraščiuose, savotiškai numatydami etnografinę realybę, kurią dar reikėjo atrasti[8]; šis

6. A. Thevet, *Les singularités de la France antarctique*, Paris: La Découverte / Maspero, 1983, p. 49. Plg. Homero *Odisėją*, 9, 125–139. Prisiminkime iškalbingą J.-F. Lafitau veikalo antraštę – *Mœurs des sauvages Américains comparées aux mœurs des premiers temps (Laukinių amerikiečių papročių palyginimas su senovės papročiais)*, Paris: Saugrain / Hochereau, 1724; čia rasime įspūdingų puslapių – plg. jų komentarą: Ph. Borgeaud, „Le problème du comparatisme en histoire des religions", *Revue Européenne des Sciences Sociales*, 1986, 72, p. 59–75.
7. *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, parengė Claude Calame, Genève: Labor-Fides, 1988, p. 7–14.
8. P. Janni, *Etnografia e mito. La storia dei Pigmei*, Roma: Ateneo & Bizzarri, 1978, p. 99–125.

įvardijimas iš tikro gavo etnografinį turinį tik XIX amžiaus pabaigoje, o taip pavadinta tauta paveldėjo visas neigiamas konotacijas, susijusias su šia sąvoka.

1.3. Faktai ir šaltiniai

Žvelgiant iš kito galo, pagrindinės šiuolaikinio antropologinio mąstymo kategorijos dar sykį nepastebimai prasprūsta į antikinės kultūros apmąstymą. Sociologinis antikinės civilizacijos reiškinių pažinimas, perėmęs kultūrinės bei socialinės antropologijos koncepcijas, taiko ir jų metodus, bet dažniausiai savaimingai. Linkdama į empiriką, interpretacinė antropologija ima mintijimo medžiagą iš lauko tyrimų. Ji minta rezultatais apklausos, kuri suveda etnologą, o teisingiau – etnografą su egzotiška visuomene – jo objektu. Taigi šiuolaikinės antropologų žinios bei apibendrinimai grindžiami šaltiniais ir faktais, kurie, atrodo, nustatyti tiesioginio stebėjimo metu.

Prisiminsime, kad jau 1887 metais Franzas Boas pasistatė palapinę tarp Bafino žemės eskimų, nepasitikėdamas teorijomis ir dedukcijomis, įkvėptomis XIX amžiaus pabaigos evoliucionizmo; jis tampa nenuilstančiu pasakojimų, kalbos duomenų, buities detalių bei fizinės antropologijos faktų rinkėju.[9] Tuo metu anglosaksų antropologai, vadovaujami Edwardo Burnetto Tyloro, iš naujo išleido *Notes and queries* (*Pastabos ir klausimai*, pirmas leidimas išėjo 1874-aisiais); šis tuolaikinį etnografijos lygį atskleidžiantis vadovėlis, iki 1912 metų susilaukęs dar kelių leidimų, siekė „paskatinti keliautojų antropologinius stebėjimus, kad tie, kurie patys nėra antropologai, galėtų pateikti informaciją, reikalingą kabinetinėms antropologų studijoms"[10]. Pagrįstas stebėjimu, mokslinis tyrinėjimas baigiamas darbo

9. Žr. jo pranešimą „The Aims of Ethnology", skaitytą 1888 metais Niujorke ir straipsnį „The Metods of Ethnology", *American Anthropologist*, 1920, N.S. 22, p. 311–322. Abu tekstai perspausdinti Franz Boas, *Race, language and Culture*, New York: Free Press, 1940, p. 626–638 ir 281–289.

10. Žr. *Notes and queries on anthropology for the use of travellers and residents in uncivilised land*, London: Britisch Association for the Advancement of Science, 1874, IV skyrius; plg. G.W. Stocking Jr., „The Ethnographer's Magic. The Development of Feldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski", in *Observers*

kabinete. Vėliau, tarpukario metais, Alfredas Reginaldas Radcliffe-Brownas[11] stengsis įteisinti dichotomiją, atskiriančią faktus nuo teorijos: pirmoje fazėje – empirinė veikla (tiesioginis stebėjimas ir aprašymas); antroje pakopoje – teorinės išvados, grindžiamos lyginamuoju metodu: iš vieno šono „ideografija", iš kito – „nomotetika". Jei pritarsime M.-J. Borelio siūlomam skirstymui, pastaroji apibūdintų šios mokslo šakos vidinę epistemologiją.[12]

Betgi šaltiniai, kuriais antikinės Graikijos antropologai grindžia savo bendresnius samprotavimus, nėra tiesioginio stebėjimo bei pokalbio diskursai, jie nėra tie tvirtais „faktais" virtę išprotavimo elementai, kuriais kultūrinė antropologija puikauja priešais skaitytojus. Antikos antropologas neturi nei vizualinio paliudijimo, užfiksuoto fotografijoje ar filme, nei statistiškai įvertintų skaitmeninių duomenų, nei apklausos rezultatų, surašytų į korteles, nei topografinių nuotraukų, kurios galėtų tapti plano schema. Ir vis dėlto kiek anksčiau Meuli, o dabar Marcelio Detienne'o darbai apie graikų religiją akademiniuose tikinčiųjų sambūriuose yra toks pat patikimas domėjimosi objektas, kaip kad Bronislawo Malinowskio ar Claude'o Lévi-Strausso darbai kultūrinės ir socialinės antropologijos srityje. Šiuolaikiniai antikinio pasaulio antropologai, užuot be perstojo rėmęsi antikinių autorių tekstais, naudojasi visuotinės antropologijos sukauptais gausiais etnografiniais faktais. Grįžimas prie pagrindinio klasikinės filologijos principo, tikslus tekstų, kuriais remiasi mokslininkas, citavimas laiduoja – ir empiriškai, ir formaliai – siūlomo metodo ir pasiektų rezultatų moksliškumą.

Kad šie šaltiniai cituojami, žinoma, nėra nieko bloga. Bet tekstai, kuriuos antikos antropologai noriai pateikia kaip etnografinius

Observed (History of Anthropology I), Madison: Wisconsin University press, 1983, p. 89–92; taip pat M. Kilani straipsnį (in J.-M. Adam, M.-J. Borel, Cl. Calame, M. Kilani, *Discours antropologique. Description, narration, savoir*, Paris: Méridiens Klincksieck, 1990, II skyrius, 1). Iš bendresnių darbų apie lauko antropologijos pradžią žr. J. Poirier, „Histoire de la pensée ethnologique", in *L'ethnologie*, Paris: Gallimard, 1968, p. 1–175.

11. A.R. Radcliffe-Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris: Minuit, 1968, p. 65–68.
12. žr. J.-M. Adam, M.-J. Borel, Cl. Calame, M. Kilani, op. cit., I skyrius, 3.1.

šaltinius, priešingai negu pastarieji, gerokai nukrypsta nuo to, kas domina antropologą: antikvariška Pausanijo aistra kolekcionuoti keistus bei paradoksalius papročius, Plutarcho pomėgis moralizuoti, išsami legendinių pasakojimų intrigų kolekcija Apolodorui priskiriamoje *Bibliotekoje*. Nors daugeliu atvejų čia ir galėtume atpažinti aprašomojo tipo diskursą, bet antikinis apiforminimas – pirmieji diskursinio stebėjimo apmatai – gerokai skiriasi nuo tų reikalavimų, kurių laikosi antropologų aprašymai. Šiame kolektyviniame tyrinėjime, be kita ko, ir norėčiau aptarti spragą tarp to, ką nuo šiol vadinsime I aprašomuoju diskursu, ir II aprašomojo diskurso. Tad kol kas pasitikėkime antikos tekstais kaip šaltiniais. Kaipgi įsijungia į graikų ir romėnų pasaulio antropologiją II aprašomasis diskursas, perinterpretuojantis stebėjimus, jau įtrauktus į diskursinius vienetus?

1.4. Tarp aiškinimo ir interpretacijos

Pirmiausia norėčiau atkreipti skaitytojo dėmesį ne tiek į tai, kokiais būdais iš tam tikro referento sukuriami semiotiniai objektai, paprastai išsiskleidžiantys diskursu, bet į tai, kaip vyksta šių „pirminių" objektų[13] suvokimo bei įdiskursinimo procesas, nepamirštant, kad mus pasiekę antikinių visuomenių „šaltiniai" jau turi atitinkamą aprašymo bei pasakojimo formą. Analizuodamas konkretų antrojo diskurso kūrimo pavyzdį, aš nesilaikysiu nei Lévi-Strausso nustatytos užduočių sekos, nei neproduktyvaus chiazmo, kurį siūlo Danas Sperberis. Taigi nebus siekiama griežčiau atriboti stebėjimo ir aprašymo (kaip lauko etnografijoje), geografiškai bei istoriškai nevienarūšių duomenų sisteminimo (kaip etnologijoje) ir „žmogaus bei visuomenės vientiso struktūrinio pažinimo" (priskiriamo socialinei bei kultūrinei antropologijai)[14]; juo labiau nebus

13. Apie tai, kaip, remiantis stebėjimu, taip pat pokalbiais su stebėjimo subjektu sudaromi šie „šaltiniais" vadinami objektai (dažniausiai kalbiniai), žr. mūsų kolektyvinėje knygoje M.-J. Borelio pastabas (I skyrius, 1), taip pat M. Kilani, *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne: Payot, 1989, p. 47–59.
14. Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1958, p. 386–393; plg. M. Kilani straipsnį mūsų kolektyvinės knygos II skyriuje, 4.

antinomiškai priešpriešinama interpretacinė etnografija, neišvengiamai subjektyvi ir dėl to literatūriška, ir antropologija, pasiglemžusi aiškinimo ir aprašymo privilegiją – kaip suvokianti ir paaiškinanti savo metodus.[15]

Tiesą sakant, antropologijos bei etnologijos monografija, išreikšta kalbiniu diskursu, yra sakymo proceso padarinys. Netgi tose vietose, kur vyrauja aprašymas, kai atrodo, kad akivaizdaus referento nesudrumsčia subjektyvi žiūra, ji yra subjekto sudarytas diskursas.[16] Monografijos objektą ir jį kuriančius pasakymus neišvengiamai veikia subjekto, kuris kreipiasi – bent jau implicitiškai – į tam tikrą auditoriją, regėjimo taškas; šis subjektas svarsto bei rašo, kad iš vidaus paveiktų tikinčiųjų bendruomenę, dažniausiai akademišką bei mokslingą. Todėl antropologijoje kiekviena aprašymo procedūra visada yra ir interpretacija, ir aiškinimas: interpretacija ta prasme, kad II aprašomajame diskurse objektai, jau anksčiau įgiję kalbinį pavidalą, perkeliami ir į antrinę sąvokinę, ir į kalbinę sistemą; aiškinimas, kadangi šiuo antruoju sąvokiniu bei diskursiniu suvokimu bandoma pagrįsti pirmąjį. Antropologo diskursas, net jeigu jis taikosi į aprašymą, ne tik perkelia iš čiabuvių kultūros į pasaulį, kuriuo tiki jo skaitytojas; jis taip pat siekia susisteminti visą patyrimą ir reiškinių įvairovę; taigi abstrahavimas nejučiomis pereina į aiškinimą.

Pateikdamas vieną pavyzdį iš tos specifinės srities, kurią sudaro antropologiniai antikinės Graikijos tyrinėjimai, norėčiau parodyti, koks yra kognityvinių sprendimų vaidmuo veikloje tų kurie, didžiuodamiesi savo objektyvumu bei moksliškumu, manė šitaip užkariausią skaitytojo tikėjimą bei pasitikėjimą. Taigi pamatysime, kaip antikos antropologas, imdamasis semiotinės analizės, pamažu tolsta nuo tradicinių aprašymo procedūrų; jis jų atsisako, kad sukurtų savo diskursą bei žinojimą – ir interpretacinį, ir aiškinamąjį, – kurį man telieka... aprašyti!

15. D. Sperber, *Le savoir des anthropologues*, Paris: Hermann, 1982, p. 15–48; plg. M.-J. Borelio straipsnį I skyriuje, 3.

16. Cl. Calame, *Le récit en Grèce ancienne. Énonciations et représentations de poètes*, Paris: Méridiens-Klincksieck, 1986, p. 11–17.

2. Aprašymo procedūros

Patyrusi neabejotiną Frazerio įtaką, be to, visiškai sąmoningai sekanti Emile'iu Durkheimu, Jane Ellen Harrison yra viena žymiausių Kembridžo istorinės antropologijos mokyklos antikinės pakraipos atstovių.[17] Pamatinė jos disertacinio darbo apie Temidę idėja yra tokia: už kiekvienos „pirmykštės" dievybės slypi *Eniautós Daímōn*; ne *Augmenijos Dvasia*, kaip aiškino Frazeris, bet metų ciklo dievybė.[18] Šiame „graikų religijos ištakų tyrinėjime" *Eniautós Daímōn* apraiškų ieškoma ritualuose, vadinamuosiuose *drómena*, ir pirmiausia Atėnuose, kur Oschoforijų ritualas (jo pradininku, pasak Plutarcho papasakotos legendos, buvęs Tesėjas) yra dalis derliaus valymo bei rudens darbų pabaigos šventinių apeigų.

Harrison atlikta Oschoforijų šventės Atėnuose analizė, sudaranti atskirą skyrių „Theseus as Hero-Daimon", – būdingų Antikos antropologijai aprašymo procedūrų pavyzdys, kadangi ji labai „objektyviai" argumentuojama minėtą ritualą nurodančiais tekstais.[19]

2.1. Nuo archileksemos prie pasakojimo...

Pirmoji staigmena: Harrison antropologinio aprašymo pradinė procedūra atitinka žinomą literatūrinio aprašymo modelį. Iš karto pateikiamas „pantonimas", pagrindinė archileksema, pagal kurią tvarkomas visas aprašymas.[20] Natūralios dedukcijos rėmuose[21] šis pirmasis aprašymo veiksmas tolygus objektų klasės nustatymui[22] arba tam, ką J.-M. Adamas apibūdina teminio įvardijimo

17. R. Schlesser, „Jane Ellen Harrison", in *Classical Scholarship. A Biographical Encyclopedia*, 3-as leidimas, parengė W.W. Briggs ir W.M. Calder, New York–London: Garland, 1990, p. 127–141.
18. J.E. Harrison, *Themis. A Study of the Social Origin of Greek Religion*, 2-as leidimas, Cambridge: University Press, 1927, VII, XIII bei XVII skyrius.
19. Op. cit., p. 316–327 ir 331–332.
20. Pagal Ph. Hamono duotą aprašymo apibrėžimą in A.J. Greimas, J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, t. 2, Paris: Hachette, 1986, p. 66.
21. Žr. M.-J. Borel, op. cit., I skyrius, 4.2.
22. D. Apothéloz, „Éléments pour une logique de la description et du raisonnement spatial", *Degrés*, 1983, 36, p. 8.

terminu.[23] Šiuo atveju teminis įvardijimas yra Tesėjas; Tesėjas, kuris, beje, per interpretacines analogijas iš karto įvedamas į hierarchiškai aukštesnę (hiperotaksinę) objektų klasę. Mes tai pamatysime.

Pradėjęs tvarkyti literatūrinį aprašymą pagal įsivaizduojamas taisykles, antropologinis aprašymas greitai nuo jų nutols. Religijos istoriko dėmesį pirmiausia patraukia kultas, siejamas su atlikėjo figūra, leidžiančia nustatyti aprašymo archileksemą. Vadinasi, skirtingi ypatumai, kurie bus priskirti tam tikrų objektų klasei ir kurie taps aprašymo ašimi, atsiskleidžia veiksmais, o teisingiau – kulto aktais, kur Tesėjas atlieka ne subjekto, bet ir adresanto (tai jisai juos pradeda), ir adresato vaidmenį: ši kulto aktų seka atitinka Oschoforijų šventės vyksmą. Be to, kaip archileksema nubrėžia viso aprašymo gaires ir iš karto įterpia jį į interpretavimo procedūrą, taip ir kulto aktai, kurie įeis į aprašymą, iš karto pateikiami kaip biografinės istorijos analogai. Neskubėdami apibrėžti šio pasakojimo protagonisto ir pobūdžio, pasitenkinsime pasakę, kad toks supanašinimas aprašymo vyksmui *a priori* suteikia naratyvinių bruožų.

2.2. ...naratyvinių konfigūracijų pavaldumo laiptais

Taigi, aprašydami Tesėjo figūrą, aprašome kulto apeigas, kurias, kaip manoma, jis yra įvedęs ir kurių objektas yra jis pats. Ištikima pozityvistinei filologinei tradicijai arba mokslinei etnografijos pakraipai, Harrison iš pat pradžių gausiai cituoja tekstus, kuriais remiasi[24]; siekdama mokslinio sąžiningumo, ji net ištisai išverčia juos į anglų kalbą. Bet trumpi sakymo intarpai prieš kiekvieną tekstą senovinius pasakymus iš karto preliminariai sugrupuoja: iš vienos pusės tai pasakymai, kurių subjektas – kolektyvinis atlikėjas ir kurie implicitiškai laikomi ritualinio akto aprašymais, iš kitos tie, kurių subjektas yra Tesėjas ir kurie pateikia „pseudoistorijos" veiksmus.[25]

23. J.-M. Adam, *Le texte narratif*, Paris: Nathan-Université, 1985, p. 136–139; J.-M. Adam, „Pour une pragmatique linguistique et textuelle", in *L'interprétation des textes*, sudarė C. Reichler, Paris: Minuit, 1989, p. 108–121.
24. Op. cit., p. 317–319.
25. Op. cit., p. 319.

Nenurodant aiškesnių požymių, pagal kuriuos antikiniuose diskursuose iš tiesų skiriamas mitas ir ritualas, vertė iš karto pripažįstama pasakymams, susijusiems su ritualu, jie griežtai atribojami nuo mitologinės biografijos naratyvinių pasakymų: pirmieji laikomi „vertingais", o antrieji tik „pseudoistorija".

Šitoks skirstymas tarsi leidžia anglosaksų antropologei rekonstruoti esminius Oschoforijų šventės „bruožus"[26]. Bet greitai paaiškėja, kad tai, kas atrodo tik raiškių požymių išskaičiavimas, iš tiesų priklauso nuo naratyvizacijos proceso pakopų. Taigi parataksinė ir taksonominė inventorizacija, būdinga bet kuriam aprašymui, remiantis kaip tik aprašymo taksonomiškumu, paklūsta hierarchiniams pasakojimo santykiams: naratyvinių komponentų seka atliepia pasakojimui apie metų ciklą. Taigi stebime, kaip aprašymo elementai pakrypsta naratyvumo link, rikiuojasi „linija". Ši procedūra papildytų keturias aprašymo operacijas, kurias D. Apothélozas[27] apibūdino vien paradigmatiškai. Aspektualizacijos, tematizacijos, priskyrimo bei supanašinimo operacijas gali lydėti aprašymo elementus išties susiejanti intriga. Įžvelgdama antikiniuose tekstuose ritualo pradmenis, Harrison atlieka priskyrimo operaciją (vienos objektų klasės požymiai priskiriami naujai objektų klasei) ir kartu naratyvizuoja šią naują objektų klasę apibūdinančius požymius. Stebėdami šitokį paradigmatikos įjungimą į aukštesnio laipsnio sintagmatinę organizaciją, atpažįstame tam tikra prasme tą tekstų konfigūravimo aktą, kurį Paulis Ricœuras laiko pasakojimo ir naratyvinės mimezės pamatu.[28]

Patyrinėkime detaliau šią dvilypę schematizavimo ir konfigūravimo operaciją, kurios dėka Harrison smarkiai pakrypsta naratyvumo link. Ji susideda iš penkių viena po kitos einančių fazių:

A. Pirmiausia, visa Oschoforijų šventė yra kvaziparadigmiškai susijusi su ritualinėmis apeigomis, vykstančiomis Atėnuose Pianepsiono mėnesį. Ši vertikalaus supanašinimo ir hierarchinio

26. *Features*, op. cit., p. 320.

27. D. Apothéloz, op. cit., p. 1–19.

28. „Mimésis II", žr. Paul Ricœur, *Temps et récit*, t. 1, Paris: Seuil, 1983, p. 85–87 ir 101–109.

įjungimo operacija, atitinkanti taksonominę aprašymo prigimtį, drauge nukelia Oschoforijas į sintagmatinę įvykių pradžią, nes jos tampa rudens švente, džiūgavimu, kad nuimtas visas derlius.[29]

Dar paprastos parataksės plotmėje išskiriami trys pradmenys, tarsi palaikantys šią hierarchinio įterpimo operaciją. Kad juos surikiuotų tam tikra seka, antropologas atlieka kitą, supanašinimo operaciją, „išskleidžia" ją horizontalinėje plotmėje. Nors epistemologiniu požiūriu ši operacija ginčytina, klasikinėje filologijoje ji labai dažnai taikoma. Tokiuose Pianepsiono mėnesio ritualinių apeigų komponentuose kaip pianepsija, tiesiogine prasme – pupų valgymas, siejamas su panspermija, – kaip *eiresiṓnē* – savotiškų gegužės medžių nešiojimas ir pavasario Targelijose, ir rudens Oschoforijose, – ir kaip pati oschoforija – vynuogių kekėtų šakų ritualinis nešiojimas – įžvelgiamas toks pat ryšys su vešinčia augmenija; tuo motyvuojamas šių komponentų susiejimas ir integravimas į derliaus valymo pabaigtuvių apeigas.[30]

B. Oschoforijos, kaip nurodo senovės tekstai, yra taip pat efebų lenktynių metas. Tai dingstis antrajam supanašinimui, iš pradžių horizontaliam, vėliau vertikaliam, derinant jį su hierarchinio pavaldumo nustatymu. Efebų lenktynes Oschoforijose Harrison lygina su spartiečių *Kárneia* lenktynėmis, kurios turi iškalbingą pavadinimą *Staphylódromoi*: „bėgikai su kekėmis"[31]. Kekės antrame palyginimo sande leidžia metonimijos pamatu gretinti spartiečių *Kárneia* su Atėnų Oschoforijomis ne tik horizontaliai (pagrįstai), bet ir (neteisėtai) oschoforiją tiesiogine prasme su efebų lenktynėmis: šiedu aktai iš tiesų priklauso Oschoforijoms, bet jie skirtingi. Dar daugiau, tarpininkaujant dievui, kuriam priklauso vynuogių šakos (tai yra Dionisui), ir remiantis dviguba sinekdocha, Oschoforijos priskiriamos vynuogių skynimo šventėms, tai naujas ir labai apytikris aprašymo teminis įvardijimas.

29. J.E. Harrison, op. cit., p. 320–321.

30. Tokį susiejimą ikonografiškai patvirtina vadinamojo „Hagios Eleutheros", švenčiamo pagal Atėnų kalendorių, atvaizdas, kur greta spėjamo *eiresiṓnē* nešėjo ir greta oschoforo matyti kanefora, kurią Harrison (p. 321) iš karto tapatina su *pankarpía*.

31. J.E. Harrison, op. cit., p. 321–322.

C. Pateikdama pagrindinę įrodinėjimo ir argumentavimo medžiagą, Harrison įveda intrigą ir imasi naratyvinio apipavidalinimo tiesiogine prasme operacijos. Šioji vykdoma dviem tarpsniais, kuriuos ne visada lengva atskirti.

Nuoroda į Tesėjo mitą, kuriuo senuosiuose tekstuose grindžiamas Oschoforijų ritualas, skatina antropologą nuo pat pradžių tapatinti ritualo vyksmą su mitinio pasakojimo naratyvine logika. Oschoforijų lenktynių nugalėtojas iš tiesų yra Minotauro nugalėtojas Tesėjas; taip pat primenama, kad mitinėje Tesėjo biografijoje pergalingas jaunojo herojaus sugrįžimas į Atėnus atliepia jo tėvo Egėjo mirčiai, dėl to Tesėjas ir tampa miesto valdovu. Tačiau ši naratyvinė konfigūracija tėra prielaida paversti Oschoforijų vyksmą tikru pasakojimu, turinčiu dvejopą prasmę: valdovų seka Egėjas–Tesėjas tėra ritualinio perėjimo iš senųjų į naujuosius metus mitologinė išraiška.[32] Šioje naujoje intrigos įvedimo ir temporalizavimo operacijoje vėl pasirodo augmenijos pradmuo, išryškėjęs paradigmatinėje analizėje; šis pradmuo dabar akivaizdžiai sudinamintas ir išskleistas linijinėje sekoje pagal (metinį) augimo ir vaisingumo ciklą. Paradigmatinėje plotmėje situacija visiškai aiški. Atlikus priskyrimo operaciją, archileksema, buvusi aprašymą tvarkančiu centru, tampa vienu iš požymių, daline bendresnio koncepto realizacija: Tesėjas tėra vienas *Eniautós daímōn* persikūnijimų.[33] Oschoforijų ritualo vyksmas, kaip jį pristato senoviniai tekstai (I aprašomasis diskursas), yra pagrečiui įtraukiamas į dvi skirtingas konfigūracijas: pirmoji, mitologinė (seka Egėjas–Tesėjas), nurodo antrąją, apglobiančiąją, augalinę (augalų vegetacijos ciklas). Šios dvejopos sąsajos visiškai netrukdo anglų antropologei sudaryti trečiosios konfigūracijos, kuria siekiama susieti aprašytąjį ritualą su pradžios laiku. Dviprasmiškas ritualinis šauklio elgesys – užuot pats vainikavęsis karūna, jis deda karūną ant savo kaducėjaus, papuošto dviem gyvatėmis – verčia sieti Oschoforijas su ta epocha, kai *Eniautós daímōn* dar tebebuvo roplys.[34]

32. Op. cit., p. 322–323.

33. Įdomu, kad kai tik nuo bendrųjų įvado samprotavimų pereinama prie graikų herojaus, jame įsikūnijęs *Eniautós daímōn* praranda vieną savo didžiųjų raidžių!

34. J.E. Harrison, op. cit., p. 323.

Ekologinė konfigūracija, kuriai paklūsta Oschoforijų ritualas, pasireiškia dviem skirtingomis tarpinėmis realizacijomis: viena, mitologinė, iškelia Tesėją priešais jo tėvą Egėją; kita, pirmapradė, suteikia tam *Eniautós daímōn* gyvatės figūrą. Šitaip įvairios naratyvinės konfigūracijos, išsidėsčiusios skirtingose semantinėse izotopijose, „sudinamina" aprašymo taksonomiją, kreipia ją į pasakojimą su būdingu naracijai būsenos transformavimu ir priežastine logika. Be to, kol kas tuo ir pasitenkindami, pažymėsime, kad žmogiškumą (mitologinė konfigūracija) ir gyvuliškumą (pirmapradė konfigūracija) šita operacija palenkia po augališkumu (ekologinė konfigūracija).

D. Kad, tarpininkaujant mitologinei naracijai, nesunku ritualo vyksmą susieti su pirmaprade konfigūracija, rodo vienas iki šiol neaptartas ritualo komponentas. Oschoforijose dalyvaudavo ir suaugusios moterys; tai buvo dipnoforos, atėjusios pamaitinti jaunųjų oschoforų (juos Harrison painioja su lenktynėse dalyvaujančiais efebais). Šių moterų alimentarinį įsiterpimą į „realų" ritualo vyksmą bandoma sieti su analogišku mitologiniu aktu – su motinomis tų jaunuolių, kurie drauge su Tesėju buvo atiduoti Minotauro pietums, o per tai ir su matriarchaliniais laikais, kai Motina maitino Sūnų.[35] Nelaikiškumo požymis, priskirtas šio pirmykščio akto atlikėjams ir Motinai, kuri pasirodo esanti sinekdochinis Žemės įsikūnijimas, leidžia susieti vienoje belaikėje konfigūracijoje mitologinę ir pirmapradę konfigūraciją. Šitoje naujoje priskyrimo operacijoje galiausiai atpažįstame ekologinę konfigūraciją, priklausančią aukštesnei hierarchijos pakopai, ir jos protagonistą, susijusį su augmenijos pasauliu.

E. Aprašymo baigtis paradoksaliai veda į aporiją. Kadangi ritualinę travestiją antropologijoje galima sieti su įvairiausiais supanašinimais, apdairiai atsisakoma kaip nors komentuoti tai, kad du oschoforai yra persirengę moteriškais drabužiais.[36]

35. Op. cit., p. 323–324.
36. Op. cit., p. 324.

3. Tematinė konfigūracija kaip antropologinis aiškinimas

Apibendrindama įspūdingos ir sudėtingos dramos aprašymą, jos režisierė galiausiai nusiima kaukę. Jau įvade nubrėžtoje dvejopoje istorinėje perspektyvoje išryškėjo kelios antropologinio interpretavimo prielaidos: Tesėjas, ritualinį aprašymą suglaudžianti archileksema, simbolizavo Atėnų perėjimą iš kilmingųjų valdymo sistemos į demokratiją, išreiškė posūkį nuo karališkąją valdžią įkūnijančio demono gyvatės į antropomorfinį herojų, demokratijos gynėją. Užtat kulte, kurį jo garbei vykdydavo atėniečiai, įžvelgiamas noras „išsaugoti nepaliestą vaisingumo demono biografiją"[37]. Ne tik ritualo vyksmas nuo pat pradžių kreipia į apglobiančią augalinę konfigūraciją, bet ir mitologinė naracija pasirodo esanti istorijos aprašas.

Harrison analizė baigiasi dviem viena po kitos sekančiomis operacijomis, kurias nuosekliai rengė visas aprašymas: naratyvizacija ir intrigos įvedimu; tai leidžia sutapatinti abu supanašinimus, aprioriškai suformuluotus tyrinėjimo įvade. Aprašymo objektas – tai yra tekstuose (pirmiausia, Plutarcho) papasakota istorija – patiria istorinę metamorfozę *Eniautós daímōn* šventei virstant individualaus herojaus kultu[38]; taigi intriga įvedama ne tik į aprašytąjį objektą – Oschoforijų ritualą, – bet ir pats aprašymas tampa pavyzdine istorinės naracijos figūra. Štai kaip Harrison apibendrina savo analizę:

> Tesėjas, kaip jau buvo pastebėta, iš tiesų žymi pereinamąjį laikotarpį tarp kolektyvo ir individo, tarp oficialaus asmens, *basileús*, ir istorinio individo arba išmintingo vado. Tesėjas – karaliaus sūnus, bet jis nesistengia išlaikyti karaliaus valdžios (*basileían apheís*). Jis yra naujosios demokratijos, kuri remiasi asmenybe, herojus. Tai staigus perėjimas nuo kolektyvo prie individo, nuo funkcijos prie asmens, čia slypi, kaip paaiškės vėliau, drauge ir graikų religijos silpnybė, ir jos jėga. Individas – menkas burlaivis, blaškomas grėsmingoje jūroje. Bet sibilė ragina atėnietį, kuriam nerūpi karaliaus valdžia, ryžtis žygiui:
>
> „Vynmaišis plaukia skrosdamas bangas."[39]

37. Op. cit., p. 316–317.
38. Op. cit., p. 325.
39. Plutarchas, *Tesėjas*, 24.

Taigi Tesėjas, sakmės herojus, kvaziistorinė asmenybė, gyvenimo cikle, atitinkančiame vaisingumo daimono metinį ciklą, tolygus pačiam *daimonui*, kuris, vaizduojamas eiresionę nešančiu jaunuoliu, supanašinamas su kitu, Dioniso kekės *daimonu*.

Aukštesnė, apglobiančioji, hierarchinė padėtis, antropologo priskirta augmenijos pasaulio konfigūracijai, nuo šiol visiškai pasiteisina. Tai leidžia, viena vertus, „suistorinti" mitologinę konfigūraciją, susiejant ją su nuoroda į ankstesnį laiką: pergalingas Tesėjo sugrįžimas į Atėnus ir Egėjo mirtis, dėl kurios netyčia jis tampa kaltas, išreiškia ne tik žengimą iš praėjusių į naujuosius metus, bet ir perėjimą nuo legendinės valdovo figūros, kilusios iš teriomorfinių protėvių, prie istorinio herojaus, demokratinės santvarkos pradininko. Matome taip pat pirmąjį epistemologinį posūkį nuo ciklinio laiko vaizdinio į linijinę ir „istorinę" kryptingą sampratą. Kita vertus, augalinė ir „gamtinė" konfigūracija sudaro abstrakčią konceptų plotmę, kuria remiantis interpretuojamas bei aiškinamas konkretus kulto ir mitologinės naracijos vyksmas, o jo protagonistas yra šio kulto pradininkas. Metų ciklo sampratoje, kurią įkūnija abstrakti esybė *Eniautós daímōn*, ir vieną, ir kitą figūrą atliepia ta pati hiperotaksinė tema, leidžianti jas supanašinti, visai nemenkinant jų skirtingumo.

Anglosaksų antropologės atliktas aprašymas galų gale grįžta prie schematizavimo ir transformavimo operacijų: bandoma „konkrečią" įvairovę suvesti į keletą „abstrakčių" konceptų. Teisingiau – siekiama įvairias tyrinėjamų tekstų figūras suvesti į vieną centrinę temą; Harrison analizėje tai yra *Eniautós daímōn*.[40] Tokio posūkio iš figūratyvumo į tematiškumą dėka aprašomasis objektas tampa savotiška metafora arba, kitaip sakant, antropologo aprašomojo diskurso sinekdocha. Šis posūkis dažnai laikomas antropologinio diskurso

40. Apie terminus „figūra (figūratyvumas)" ir „tema (tematiškumas)" žr. A.J. Greimas, J. Courtés, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Paris: Hachette, 1979, p. 146–149 ir 393–394; taip pat A.J. Greimas, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, t. 2, Paris: Hachette, 1986, p. 90–93 ir 236–237. Iš kritiškų F. Rastier (*Sémantique interprétative*, Paris: P.U.F., 1987, p. 117–119) pastebėjimų matyti, kad šiuos du lygius sunku griežčiau atriboti.

moksliškumo ar net objektyvumo sąlyga, jis bent jau rodo šio diskurso pretenzijas motyvuoti, vadinasi, ir aiškinti. Bet šis implicitinis moksliškumo pripažinimas tam, ką vargu ar galima vadinti „aprašymu", nesiriboja semantine dimensija. Jis veda į sintaksinį linijiškumą ir naratyvinę intrigą, kurios reikia *Eniautós daímōn* teminei biografijai. Būtent šioje operacijoje, pertvarkant aprašomojo objekto komponentus pagal naratyvinę logiką ir naratyvinį priežastingumą, ir atsiskleidžia antropologinio diskurso sakytojo argumentai. Šitoks aprašymo virtimas įrodinėjimu ir priežastinių santykių nustatymas – anksčiau aptartų procedūrų pasekmė.

Tada nebelieka esminio skirtumo tarp mito ir ritualo. Tesėjo legenda pasako tik tai, kad vynuogių šakų nešimas arba efebų lenktynės yra „veikiantys" komponentai. Harrison įrodinėjimas ir baigiasi mito apibrėžimu[41]: mitas yra „tai, kas pasakoma daugiau diskursu negu veiksmu", „tai ritualo, kuris yra veikimas, kalbantis atitikmuo", tai *legómenon*, kilęs iš *drōmenon*.[42]

Pagaliau, jei po šio epizodiško bandymo apibrėžti mitą grįšime prie Oschoforijų aprašymo, ritualo elementai ir mito sekvencijos gali susilieti vienoje konfigūracijoje, kuri apibūdinama kaip *Eniautós mȳthos*.[43] Tai „mitas", kurio ritualinė realizacija yra *agōn* (bėgikų lenktynės), *páthos* (mitologinė Egėjo mirtis, ritualinis šauklio vaitojimas), epifanija (naujo valdovo pergalė, kurią skelbia ritualinis riksmas). Ritualo ir pseudoistorijos „mišrainė" (*hodge-podge*), kurią Harrison mato Plutarcho pateiktame Oschoforijų aprašyme[44], paprasčiausiai pakeičiama taip pat keistoko skonio avižine koše (*porridge*), kur mito pradmenys plūduriuoja greta ritualinių aktų, o viską sieja beskonė naratyvumo intriga. Vienintelis prieskonis: šios intrigos protagonistas, įsikūnijęs naujoje aprašymo archileksemoje – *Eniautós Daímōn*...

41. J.E. Harrison, op. cit., p. 327–329.
42. Apie tai žr. jau J.E. Harrison, *Mythology and Monuments of Ancient Athens*, London: Macmillan, 1890, III ir XXIII skyrius, ir W. Burkerto apžvelgtą mito ir ritualo santykių svarstymo istoriją knygoje *Les études classiques aux XIX^e et XX^e siècles...*, p. 172–192.
43. J.E. Harrison, op. cit., p. 331–332.
44. Op. cit., p. 319.

4. Įteisinimas sakymu

Tokia priskyrimo ir supanašinimo operacijų virtinė, krypstanti į tikrą naratyvinę konfigūraciją, turi būti įteisinta. Iš tikrųjų nuolatinės pastangos skirtingus sintaksinio ir semantinio pateikimo lygius sujungti su hierarchiškai aukštesniu lygiu ir iš figūratyvumo pereiti į tematiškumą, nepaisant pretenzijų į objektyvumą, priklauso „pozityvistinio" aprašymo tradicijai. Kad pagrįstų šias procedūras, kad įteisintų kognityvinę veiklą, įsismelkusią į visą jos „aprašymą", Harrison naudojasi dvejopais argumentais ir abiem atvejais veikia sakymu.

Pirmiausia nuosekliai įtaigojama, kad santykis tarp I aprašomojo diskurso, sukurto pačių graikų, ir II aprašomojo diskurso, priklausančio antropologui, yra akivaizdus. Tam, kad antrasis aprašomasis diskursas sėkmingai atkartotų pirmąjį, paversdamas jį savo sinekdocha, II aprašomasis diskursas privalo būti sutvirtintas episteminio modalumo.[45] Šis modalumas, reiškiamas arba prieveiksmiu *clearly* (aiškiai), arba būdvardžiu *clear* (aiškus), einančiu pažyminiu, tokio tipo modaliniuose pasakymuose užgožia pasakotojo aš. „Aiškus" šiuo atveju yra būsenos pasakymo turinys (sukurtas aprašinėtojo-pasakotojo). Sutvirtintas tokiomis formulėmis, kaip *this comes out (clearly)* (tai (aiškiai) matyti) arba *the truth comes out* (tiesa paaiškėja) aprašymas modalizuoja būtį įteigdamas, kad aprašytąjį diskursą (I aprašymas) ir aprašantįjį diskursą (II aprašymas), o pastarajame įvairias pavaldumo pakopas sieja akivaizdumo santykis. Susidaro įspūdis, tarsi sakytojo antropologinį žinojimą formuojantys visiškai akivaizdūs pasakymai būtų suformuluoti pačių graikų aprašomuosiuose diskursuose, tarsi nėra jokio kito sakytojo, galinčio prisiimti diskurso adresanto-pasakotojo vaidmenį.[46]

45. Apie episteminius modalumus, kurie antropologijoje, įteisinant aprašomąjį diskursą, paprastai gretinami su aletiniais modalumais žr. A.J. Greimas, „Des accidents dans les sciences dites humaines", in A.J. Greimas, E. Landowski, *Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales*, Paris: Hachette, 1979, p. 41–43.

46. Kai minėtuose puslapiuose kalbama kolektyvinio mes vardu, beje, gana retai (*Our account of the Oschophoria*, p. 319; *our minds*, p. 321; *our ears*, p. 323), paprastai nurodoma mokslininkų bendrijos, kuriai priklauso ir sakytojas, ir sakymo adresatas, kolektyvinė kognityvinė kompetencija.

Bet, kita vertus, šis čiabuvių diskursas kaip tik gerokai miglotas: pripažinus jį visiškai akivaizdžiu, matyt, nebūtų jokios dingsties kurti antropologinį diskursą; todėl, kai kas nors sakoma apie Plutarcho tekstą, jis dviprasmiškai įvertinamas, pripažįstant tam tikrą graikų aprašymo miglotumą ir postuluojant iš jo kilusio „mokslinio" aprašymo akivaizdumą. Be abejo, Plutarcho diskursas tėra *pseudo-history* (pseudoistorija), be abejo, etiologinėje sakmėje, kurią jis perteikia, yra kažkas negrabaus, *clumsy*; bet tai netrukdo šiam sąžiningam ir naivokam tekstui būti „informatyviu"[47]. Pripažinus dalinį sakytojo Plutarcho ir sakytojo antropologo artimumą, pirmasis diskursas tampa antrojo teisingo diskurso prielaida: *in Plutarch's pseudohistory the truth comes out* (iš Plutarcho pseudoistorijos paaiškėja tiesa[48]). Tai, kad, anot pasakotojo, Plutarcho diskursas svyruoja tarp to, kas netikra ir kas tikra, pateisina antropologo aprašomąją rekonstrukciją ir pripažįsta visiškai pagrįstus intarpus, kuriais ji pasitiki: tradicija, susijusi su Tesėjo kultu, kaip tik dėl to, kad ji buvo „falsifikuota" Plutarcho ir jo pirmtakų, ir išsaugojo augalų vaisingumo demono biografinę istoriją.[49] Taigi perėjimo nuo figūratyvumo prie tematiškumo ir nuo naratyvinio prie metaforinio žaidimo taisyklės jau nuo pat pirmųjų aprašymo žingsnių tapo antropologų pažintinės veiklos taisyklėmis. Senosios Graikijos antropologui pridera savo diskursu pasakyti teisybę, nes mūsų laimė, kad pirminis jos sakytojas ją negrabiai išvertė į figūratyvinę ir metaforinę kalbą.

5. Nuo tematiškumo į ideologiškumą

Taigi antropologinį žinojimą įformina aprašymas, susidedantis iš supanašinimo, priskyrimo ir suintriginimo operacijų, kurios pagrindžia semantinį posūkį nuo figūratyvumo į tematiškumą ir pertvarko sintaksinius žinojimo objekto komponentus.

47. J.E. Harrison, op. cit., p. 317–319 ir 325.
48. Op. cit., p. 323.
49. Op. cit., p. 317.

5.1. XIX amžiaus temos

Nieko nuostabaus, kad XX amžiaus pradžioje I aprašymui priskiriama tokia archileksema, kuri galiausiai susiejama su (antropomorfizuota) augmenijos tema[50]; o ji įvedama į intrigą tarpininkaujant – kaip temai ir kaip atlikėjui vienu metu – *Eniautós daímōn* vaidiniui. Pažymėsime, kad augmenijos tema, tapusi II aprašymo archileksema arba metaleksema ir plėtojama pagal vegetacijos tarpsnius, išskiriama grynai gamtamoksliniu pamatu. Gyvybę jai įkvepia vaisingumo galia; nors augmenijos temos sintagmatinė raida galiausiai atitinka metinį augimo ciklą, kuris baigiasi vaisių surinkimu, tai yra žmogaus veikla, amžiaus pradžios gamtininkai tyrinėjo augmeniją atsietai nuo žemdirbystės. Tiktai „metų demono" figūra tam tikra prasme yra žemdirbio veiklos sublimacija.

Bet argi augalų vegetacijos proceso suistorinimas labiausiai stebina šio amžiaus pradžios anglų antropologijoje? Tuo stebėtis tolygu užmiršti evoliucionistinę schemą, kurios laikėsi visa XIX amžiaus antrosios pusės antropologinė mintis[51]; tai tas pat, kas užmiršti ištisą šio laikotarpio paradigmą. Ši schema ne tik sustiprina istorinę antropologinio aprašo dimensiją, ji duoda kryptį jo sintagmatinei ir naratyvinei slinkčiai: taigi *Eniautós daímōn* pereina nuo gyvuliško pavidalo prie žmogaus tikrovės; gyvačių karalius, valdantis kilmingumu grindžiamoje socialinėje struktūroje, senovės Atėnuose tampa herojumi, dedančiu demokratijos pamatus. Būtent šitoje evoliucijos paradigmoje vyksta ir perėjimas nuo gamtinio augmenijos ciklo prie raidos istorinės sampratos, kurios pėdsakų ieškoma ir mite, ir rituale. Antropologinio aprašo gamtamokslinės prielaidos daromos remiantis Kembridžo mokyklos ideologiniais principais, o istoriškumo tendencija yra būdinga visam XIX amžiaus pabaigos moksliniam galvojimui: aiškinti, vadinasi, ieškoti ištakų. Šiuos du

50. Apie gamtamokslinį aiškinimą, būdingą visai XIX amžiaus pabaigos ir XX amžiaus pradžios anglų antropologijai, žr. J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris: Maspero, 1974, p. 219–221.

51. E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford: University Press, 1965, p. 27–40; M. Kilani, *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne: Payot, p. 256–261.

aspektus, matyt, ir stengėsi suderinti evoliucionistinis galvojimas, beje, teikęs pirmenybę ritualui.

Religijotyra, bent jau antikos srityje, anaiptol dar nėra išsivadavusi nuo šių ideologinių aspektų, būdingų praėjusio amžiaus pabaigos ar šio amžiaus pradžios antropologinei minčiai. Tiesa, anglosaksai pasidarė atsargesni. Neseniai pasirodžiusiame Atėnų švenčių tyrinėjime tėra keletas užuominų – minint Pianepsijas, kurios buvo švenčiamos tuo pat metu kaip ir Oschoforijos, – apie vaisingumo ritualą, vėliau susietą su Apolonu. Prancūzijoje, priešingai, išskyrus senovės Graikijos antropologinius tyrinėjimus, kurie vykdomi vadinamajame Paryžiaus Centre, paveldėjusiame savo pirmtako Louis Gernet vardą, Dionisas mielai tebelaikomas vaisingumo ir augmenijos dievu, o Artemidės ištakų ieškoma dendrolatrijoje, medžių kulte.[52] Peržvelgdami europinę graikų religijos istoriją, pasakytume, kad Vokietijoje Apolonui suteikiamos ikigraikiškųjų augmenijos dievybių funkcijos, o Dionisas laikomas svarbiausia figūra augalų kultuose. Italija lieka (iš dalies) ištikima švedo M.P. Nilssono teorijai, kuri Minojaus ir Mikėnų epochose garbintose dievybėse įžvelgia tuos pačius senuosius augmenijos dievus. Pagaliau, veikiama vienos iš žymiausių šiuo metu graikų religijos tyrinėtojų – vokiškai kalbančios protingosios Helvecijos balso ir jai tarpininkaujant, užatlantinė anglosaksiškoji auditorija vis dar mielai leidžiasi liūliuojama augmenijos ritualų teminių akcentų, neva primenančių istoriškai ankstesnius medžioklės laikus.[53]

52. Dėl anglosaksų plg. H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, London: Thames & Hudson, 1977, p. 75–76. Dėl Prancūzijos žr. L. Séchan, P. Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, Paris: De Boccard, 1966, p. 214 (Apolonas), 289–291 (Dionisas), 355–356 (Artemidė), 372–375 (Afroditė); apie Dionisą žr. taip pat panašius samprotavimus R. Martin, H. Metzger, *La religion grecque*, Paris: P.U.F., 1976, p. 115–119. Marcelis Detienne'as (*Les jardins d'Adonis*, 2-as leidimas, Paris: Gallimard, 1989, p. 245–247) neseniai konstatavo, kad „atsinaujinančio dievo – augmenijos herojaus" tema tebėra gaji šiuolaikinėse Adonio figūros interpretacijose, drauge nurodydamas, kad jau Plutarchas (*Apie Isidę ir Osirį*, 377 b) šaipėsi iš savo amžininkų, primygtinai siejusių kai kurias dievybes su žemdirbiškuoju augmenijos ciklu.

53. Apie vokiškai kalbančiąsias augmenijos dvasias žr. E. Simon, *Die Götter der Griechen*, 3-as leidimas, München: Hirmer, 1985, p. 121–126 (Apolonas) ir 279–282 (Dionisas). Beje, Pianepsijų ir Oschoforijų dievams ta pati mokslininkė priskiria

Nors ir įtartinai pakrypę nuo aprašymo į aiškinimą arba interpretaciją ir išgaunantys mokslinį žinojimo spindesį abstrahavimosi kaina, semantiniam tematiškumo lygiui priklausantys konceptai, atrodo, žmogaus moksluose tebeturi visas galimybes būti sėkmingai tęsiami.

5.2. Apie interpretavimo teisingumą

Dėl to, kad sąvokos, kilusios iš siekiančio paaiškinti aprašymo, įgyja ideologinį atspalvį, kaltas, žinoma, jų nepakankamas semantinis adekvatumas (jos pernelyg bendros) ir mechaniškas jų vartojimas. Gal kaip tik tai, kad sąvoka *Eniautós daímōn* yra apglobianti bei supaprastinta ir kad ji apibūdina primityvią esybę, ir leidžia evoliucionistinei XIX amžiaus ideologijai per šią sudurtinę abstrakciją įsigauti į interpretacinį ir aiškinamąjį aprašymą?

Jeigu man būtų leista vietoj išvadų pateikti keletą praktinių pastabų, drįsčiau teigti, jog tai, kad kultūrinėje ir socialinėje antropologijoje aprašymą gali nurungti ideologija, yra įspėjimas, jog reikia atsargiai remtis ir naujesniais konceptais, kurie, nors ir pateikti kaip binarinės opozicijos, stebėtinai primena tuos, kuriuos ką tik kritikavome. Tai pasakytina apie priešpriešą „natūra–kultūra" arba neseniai pagarsėjusį „mano paties" ir „kito" poliariškumą. Pasitelktos dėl savo turinio, šios sąvokos praranda euristinę vertę, slypinčią jų palyginamajame santykyje ir tampa paprasčiausiais antropologijos gaminių platintojais tam tikroje tikinčiųjų bendruomenėje. Visai tikėtina, kad susilauksime lemties, kuriai mūsų ideologija pasmerkė augmenijos demoną. Žinoma, ta pati grėsmė tyko ne tik atpirkimo auką arba Edipo kompleksą, bet ir kai kuriuos semiotinius

kaip tik „augalinį" vaidmenį: plg. E. Simon, *Festivals of Attica. Archaelogical Commentary*, Madison–London: University of Wisconsin Press, 1983, p. 77–79 ir 91–92. Iš italų tai pačiai svarstymų krypčiai atstovauja U. Bianchi, *La religione greca*, Torino: UTET, 1975, kur (p. 28–35), išlaikant ir kritišką požiūrį, sekama Švedijoje paskelbta M.P. Nilssono disertacija: M.P. Nilsson, *The Minoan-Mycenean Religion and its Survival in Greek Religion*, 2-as leidimas, Lund: Greelup, 1950. Apie medžių kultą, kilusį iš ritualų žr. W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley–London: University of California Press, 1979, p. 136–138.

kvadratus ir tas vertybes, kurias jie dažnai surikiuoja visai mechaniškai, o gal ir savavališkai.[54]

Vis dėlto Jane Ellen Harrison tyrinėjimai, nors su jais ir nesutinku, man yra naudingi. Aš jais remiuosi labiau negu naujesnėmis ir, žinoma, daug labiau pozityvistinėmis studijomis todėl, kad Kembridžo antropologė, pateikdama grynai parataksinį aprašymą, geba taip sugretinti ritualines apeigas ir mitus, jog vieni kitus jie aiškina neprasmegdami avižinėje košėje, kurią ką tik ragavome. Žinoma, gretinimas greit tampa simboline konstrukcija, vedančia į Kembridžo mokyklos sąvokų sistemą: kaip ir visi antropologijos darbai Harrison tyrinėjimai galiausiai skirti tam tikrai, žinoma, ribotai auditorijai, bet jos laukimą jie privalo patenkinti. Jos antropologinė veikla ir jos darbų kalbėsena pareina nuo interpretuojančios bendrijos, kuriai mes nebepriklausome, bet kurioje ji turėjo aktyviai dalyvauti. Į antropologinio žanro taisykles įeina ir semantinė įtikinamumo norma: įtikinti – tai galiausiai priversti veikti, parafrazuojant vieną ironišką Landowskio formuluotę.[55]

Šioje tarpustotėje, už kurios atsiveria visuotinesnės tematikos akiračiai, galbūt ir turėtų sustoti interpretacinis antropologijos aprašymas; tik tada jis galėtų atsispirti auditorijos, kurią siekia įtikinti, ideologijai. Taip išnyktų ir iliuzinis skirtumas tarp interpretacinės etnografijos ir teorinės bei aiškinamosios antropologijos. Žmogaus moksluose, kai tik II aprašymo bendrosioms, „kategorinėms" sąvokoms suteikiama pirmenybė ir viršenybė prieš skaidą, atliktą I aprašymu, arba prieš nenustygstančią paties aprašomojo objekto manipuliaciją, interpretacija virsta aiškinimu. Tai subtilus posūkis, reikalaujantis iš antropologo specifinio gebėjimo transkribuoti aprašytąjį objektą figūratyvine, o po to klasifikacine aprašymo kalba, išskleisti referentą kalbėjimu, sukurti diskursą: kad ir ką sakytų etnografai, etnologai arba antropologai, svarbiausia neprievartauti

54. Šiuo atžvilgiu keletą patikslinimų ir labai naudingų įspėjimų duoda *Bulletin du G.R.S.L.*, 1981, 17, taip pat kritinis J.B. Grize'o žvilgsnis: „Des Carrés qui ne tournent pas rond et de quelques autres", *Travaux du Centre de Recherches Sémiologiques*, Neuchâtel: Université, 1988, 56, p. 139–152.

55. E. Landowski, *La société réfléchie. Essais de socio-sémiotique*, Paris: Seuil, 1989, p. 200–201.

tematiškumo tokiais bendro pobūdžio išvedžiojimais, kurie nustoja buvę relevantiški. Tačiau, kad ir kokia apdairi būtų savistaba ir savikritika, antropologinis aprašymas visada priklausys nuo sakymo proceso, taigi ir nuo retorinių figūrų, kuriančių diskursą ir būtinų komunikacijai. Specifinių antikinių bendruomenių atveju antropologinį „faktą", kuris drauge yra ir kalbėjimo artefaktas, sukuria tik performulavimų seka, atliepianti tarpsubjektiniam susitarimui, kuris tyrinėjimo raidoje neišvengiamai kinta.

Versta iš Claude Calame, „Du figuratif au thématique: aspects narratifs et interprétatifs de la description en anthropologie de la Grèce ancienne", in J.-M. Adam, M.-J. Borel, Cl. Calame, M. Kilani, *Le Discours Antropologique. Description, narration, savoir*, Paris: Méridiens Klincksieck, 1990, III skyrius, p. 111–132.

Algirdas Julius Greimas

APIE DIEVUS IR ŽMONES

Pratarmė*

1. Mitologija kaip objektas

1.1. Mitologija kaip ideologija

Mitologijos kaip savarankios socialinių mokslų šakos susiformavimas surištas su Georges'o Dumézilio vardu: kova, kurią jis per ištisus dešimtmečius vedė prieš mitologijos mėgėjus, žiūrinčius į mitus kaip į lakios fantazijos meno kūrinius, prieš istorikus-realistus, ieškančius mitinių faktų, o ne jų reikšmės, prieš įvairias filosofines teorijas, siūlančias vienu ypu, keleto kategorijų pagalba išaiškinti visos žmonijos mitinį galvojimą, pasibaigė pergale, kuri galutinai įtvirtino šią tyrinėjimų sritį šeštoje mūsų amžiaus dekadoje.

Dumézilio išeities taškas labai paprastas – tai atitikmens tarp dieviškojo ir žmogiškojo pasaulių teigimas, į dieviškąjį pasaulį žiūrint, tam tikra prasme, kaip į žmogiškojo pasaulio, jo santvarkos, jo pagrindinių rūpesčių ir troškimų atspindį. Tyrinėdamas indoeuropiečių tautų religijas, jisai suformulavo hipotezę, pagal kurią tų tautų bendra socialinė struktūra randa savo atitikmenį dieviškojo pasaulio struktūroje ir dieviškųjų funkcijų pasidalinime. Kitaip sakant, tautos religija yra jos ideologija, kurios pagalba bendruomenė mąsto save pačią, žmonių tarpusavio santykius, joje pasireiškiančias prieštaraujančias jėgas, – visa tai suabsoliutindama dieviškame plane. Tuo

* Spausdinama iš Algirdas Julius Greimas, *Tautos atminties beieškant. Apie dievus ir žmones*, Vilnius–Chicago, 1990, p. 9–31.

būdu, pavyzdžiui, tris indoeuropiečių visuomenei būdingas socialines klases – dvasiškių, karių ir žemdirbių bei piemenų klases – atitinka trys dieviškojo suverenumo sferos: dvasininkų klasei – kontraktualinio ir magiškojo suverenumo sfera, karių klasei – jėga paremtas suverenumas, o žemdirbių ir piemenų klasei – visokių „žemiškų gėrybių" – maisto, turto, sveikatos, grožio – šaltinio ir globos sfera.

Nesigilinant į šios teorijos atskirus komponentus – nežiūrint ar toks suverenumo funkcijų paskirstymas bendras visoms mitologijoms, nestatant klausimo, ar dievų pasaulis tiesiogiai atspindi žmogiškąją santvarką, ar reikalingas papildomų mediacijų – reikia pabrėžti nediskutuojamą Dumézilio įnašo svarbą. Jo atlikti tyrinėjimai, patvirtinę pirmutines hipotezes, leidžia suprasti, (a) kad dievai ir kitos mitinės būtybės nėra žmogiškos „fantazijos" padariniai, o figūratyvinės priemonės žmonijos ir pasaulio prasmei ir tvarkai išsiaiškinti; (b) kad mitologinė galvosena nėra padrika ir atsitiktinė, o vyksta organizuotos dievų veiklos ir funkcijų sistemos rėmuose; (c) kad mitologija yra pašaukta išreikšti tiriamos visuomenės, labai plačiai suprastą, politinę ideologiją.

Iš tokios mitologijos sampratos išplaukia dar vienas, metodologiniai itin svarbus konstatavimas: mitologija nėra, kaip tai buvo įprasta manyti, vienos kurios tautos surinktų mitų kolekcija, o ideologinė struktūra, galinti pasireikšti bet kokia „literatūrine" forma. Ieškodamas, kaip komparatistas, mitinių struktūrų atitikmenų atskirose indoeuropiečių tautose, Dumézilis surado jas Romoje užrašytas kaip istorinius įvykius, Indijoje kaip epopėjos atskirus epizodus, Airijoje kaip legendas ir t.t. Kitaip sakant – ir tai apibūdina mokslinę mitologijos metodologiją – mitologiniai tyrinėjimai negali prasidėti nuo apriorinio „mito" kaip literatūrinio žanro definicijos nustatymo, pasakojimų, vadinamų „mitais", korpuso sudarymo ir to korpuso analizės, ko mus moko dar XIX amžiuje išdirbtos mokslinio aprašymo procedūros: atvirkščiai, mitiniai pasakojimai yra tiktai vienas iš gausių šaltinių, kurių pagalba galima bandyti atstatyti mitines struktūras.

1.2. Mitologija kaip filosofija

Claude'as Lévi-Straussas visai kitoje srityje – Amerikos indėnų mitologijoje – pritaiko ir išplečia Dumézilio išdirbtą metodologiją, nors ir pasirinkdamas savo analizei skirtingą išeities tašką. Jo 1955 metais *Journal of American Folklore* paskelbtas straipsnis „The Structural Study of Myth" dažnai laikomas kaip šios naujos mokslo šakos gimimo data. Peržvelgęs visiems žinomą Edipo mitą, jis konstatuoja, kad kiekvienas mitas gali būti skaitomas dviem būdais: horizontaliai skaitant, jis atrodo kaip visiškai aiški, bet jokios prasmės neturinti pasaka; vertikaliai skaitant – t.y. pastebint, kad kai kurie semantiniai pasakojimo bruožai, nors ir skirtingomis figūromis išreikšti, nuolat kartojasi ir organizuojasi į tam tikras reikšmės struktūras – mitas yra nebeaiškus, sunkiai iššifruojamas, bet prasmingas tekstas. Mitologijos kaip mokslo uždavinys yra tad visų pirma išdirbti mitinių tekstų skaitymo metodus, kurių pagalba atsiskleis mitologija kaip visuma istorijų, kurias žmonija sau pasakoja, išsakydama tuo netiesioginiu būdu savo esminius rūpesčius, spręsdama visas kylančias filosofines problemas.

Nepaneigdamas Dumézilio, Lévi-Straussas išplečia tad jo iškeltą problematiką: ten, kur Dumézilis matė tiktai visuomeninės ideologijos išraišką, Lévi-Straussas įžiūri jau bendros kultūrinės filosofijos išsakymą. Turėdamas reikalo jau nebe su organizuotų religijų formomis, o su vadinamųjų archajinių bendruomenių mitologijomis, jisai išryškina jose tas pagrindines dimensijas, pagal kurias žmonija mąsto savo kultūrą. Štai kad ir perėjimas iš žalio maisto, būdingo visiems gyviams, į virtą ar keptą maistą, perėjimas iš nuogumo stovio į apsirengimą ar išsipuošimą – tai vis slenksčiai, kuriuos žmogus, paneigdamas savo prigimtį – natūrą, peržengia ir pasiekia kultūrą: tai visuotinos apmąstymo temos, sutinkamos turbūt kuone visose mitologijose. Galima, žinoma, nesutikti su vienu ar kitu Lévi-Strausso teigimu ar išrodinėjimu, jo įnašas dar labiau išryškina tai, ką galima skaityti nūdiene mitologijos samprata – kad jinai yra žmonijai būdinga figūratyvinio mąstymo forma, sprendžianti pagrindines ideologines ir filosofines problemas.

Bandydamas atsakyti į klausimą, kodėl paviršutinis mitų skaitymas nesuprantamas, nors jų gili prasmė ir yra neabejotina,

Lévi-Straussas siūlo tai išaiškinti kolektyvinės pasąmonės hipoteze. Turint galvoje, kad mitologijų sprendžiamos problemos yra universalios, kad figūratyvinės išraiškos priemonės, kaip ir kiekvienos etninės bendruomenės šnekamoji kalba, nors ir būdamos reliatyvios, nepriklauso nuo atskirų individų kaprizų, o sudaro bendrą tos visuomenės lobį, – mitinio pasakojimo forma perduodamas turinys cirkuliuoja tarp žmonių, nors pačios išraiškos formos ir ne visai suprantamos ar nebesuprantamos. Galima, žinoma, šią hipotezę priimti ar nepriimti – tai mitologijos metodų niekuo nepakeičia – lieka tiktai ta pati pagrindinė problema – mitų įskaitomumo problema. Mitinis tekstas, kaip ir bet koks kitas žmogaus pasakojimas, gali būti suprastas tik tada, kai jo adresatas turi savo dispozicijoje atitinkamą semantinį kodą, leidžiantį jam gautą tekstą iššifruoti. Kitaip sakant, norint suprasti mitus, nepakanka turėti gerą jų kolekciją, reikia dar susidaryti atitinkamą mitinį žodyną, padedantį juos išskaityti.

1.3. Mitologija kaip kultūra

Ši semantinio kodo problema pasirodo tad kaip būtina sąlyga galutiniam šios srities metodologijos susidarymui. Naujoji mitologų karta bando užtat grįžti prie Dumézilio, pagal kurį, kaip matėme, mitologija, kaip semantinė struktūra, yra nepriklausoma nuo tekstų – mitų, kurių pagalba ji išreiškiama. To pasėkoje mitologijos sąvoka dar labiau išplečiama, identifikuojant ją su bendruomenės kultūros, įrašytos į duotus laiko ir erdvės rėmus, visuma. Studijuodamas senovės graikų mitologiją, Marcelis Détienne'as nė kiek ne mažiau negu į mitinius pasakojimus, kreipia dėmesį į ano meto „mokslines teorijas", žemės ūkio vadovėlius, botanikos ar zoologijos aprašymus, alimentarinį režimą, kvepalų ir brangakmenių naudojimą ir t.t., žiūrėdamas į šias sritis kaip į lokalines figūratyvines logikas, kurias naudoja mitinis mąstymas. Apversdamos Lévi-Strausso suformuluotą problematiką – pagal kurią mitologija yra semantinio kodo pagalba išskaitoma mitų visuma – naujos šio mokslo tendencijos mitologiją identifikuoja su semantiniu kodu, galinčiu, reikalui esant, generuoti mitinius pasakojimus.

Nežiūrint šiuo metu mitologijoje pasireiškiančių įvairių tendencijų ir kai kurių metodologinių skirtumų – kurie yra tiktai šios mokslo šakos gyvybingumo ženklai – bendrosios jos bazės, pakankamai solidžios, lieka priimtinos visiems mitologams: mitologija yra bendruomenės kultūros išraiška; kaip kultūrinis tekstas, jinai gali ir turi būti skaitoma ir išaiškinama ją organizuojančios vidujinės sistemos, o ne iš išorės pasiimtų apriorinių kategorijų pagalba.

Šitoks schematinis ir gana paviršutiniškas pagrindinių šių dienų mitologijos bruožų nusakymas mums atrodė reikalingas tam, kad geros valios skaitytojas perspėtas iš anksto žinotų, kokiame epistemologiniame ir metodologiniame fone bandoma šioje knygoje aprašinėti mitinius reiškinius ir spręsti mitologines problemas. Nepageidautina, kad kritiškas žvilgsnis į autoriaus sugebėjimus ir jo kompetenciją būtų pretekstu pačiai mitologijai pasmerkti; nereikėtų, iš kitos pusės, kad mitologinės teorijos nepripažinimas – ar, paprasčiausiai, nepažinimas – tarnautų argumentu tyrinėtojo atliktus dalinius aprašymus ar lokalinius išaiškinimus atmesti. Skaitytojui, besidominčiam lietuvių tautosaka ir mitologija, žinančiam Jono Balio darbus ir nuopelnus šioje srityje, turėtų iš anksto būti aišku, kad jo pasisakymuose apie „mitologiją iš esmės" dėstoma mitologijos samprata, atitikdama XIX amžiaus pseudofilosofinius ir pseudomokslinius šios rūšies svarstymus, nieko bendro neturi su per pastaruosius penkiasdešimt metų susiformavusia mitologija kaip atskira socialinių mokslų šaka.

2. Lietuviškosios mitologijos problemos

2.1. Etnologija ar kultūros istorija?

Taip plačiai suprasta mitologija prisistato kaip priemonė įvairių bendruomenių kultūroms tyrinėti. Norėdama aprašyti vadinamųjų archajinių, rašybos nepažįstančių visuomenių kultūras, jinai gali būti laikoma viena iš etnologijos sričių. Domėdamasi senųjų, istoriškųjų kultūrų aprašymu – o tuo pačiu ir jų atstatymu – mitologija pasidaro vienu iš pagrindinių kultūros istorijos komponentų. Nors tai jos, kaip antropologijos – kaip žmogaus mokslo, – esmės ir nepakeičia,

jinai vis dėlto yra priversta šiais dviem atvejais naudoti kitokius priėjimo būdus, kitokią medžiagą ir šaltinius. Etnologinėje mitologijoje didelį vaidmenį vaidina tiesioginis tyrinėtojo – ar jo tarpininkų – santykis su gyva bendruomene, tuo tarpu kai istorinė mitologija turi pasitenkinti tiktai jau esama, nebepatikrinama medžiaga, šaltinių spragas bandydama užpildyti koherentiškomis hipotezėmis.

Šia prasme mūsų pasirinktas tyrinėjimų objektas yra mišrus. Lietuvių tautos mitologijai studijuoti medžiaga yra ir istorinė, ir etnografinė. Iš vienos pusės, tai rašytiniai šaltiniai: negausios užuominos apie pagonių religiją kaimyninių tautų XIII–XV amžiaus – o vėliau ir Lietuvos – metraščiuose ir kronikose, žymiai gausesni XVI–XVII amžiaus jau degraduotos religijos, apeigų ir papročių aprašymai. Iš kitos pusės, per visą XIX amžių – ir iki šių dienų – gana kruopščiai rinkta etnografinė medžiaga, kurioje galima atpažinti, dominuojančios religijos – krikščionybės rėmuose, senųjų tikėjimų ir papročių liekanas.

Nereikia užmiršti tačiau, kad kiekvienas „medžiagos" rinkimas yra visada apsąlygotas tikslo, kurio vardan jis daromas: šis tikslas gali būti aiškiai išsakytas, pavyzdžiui, mokslinių hipotezių forma, bet jis gali būti ir implicitinis, nustatytas to meto dominuojančios ideologijos. Geros valios tautiečių pastangomis sudarytas etnografinis archyvas yra tad heterogeniškas, paklusnus net kelioms ideologinėms tendencijoms. Jau nuo Johanno Gottfriedo Herderio ir Johanno Wolfgango Goethės laikų puoselėtas „liaudies kūrybos" mitas vertė rinkėjus kreipti dėmesį į lietuvių tautosakos „grožį": iš čia, pavyzdžiui, gausios lyrinių dainų kolekcijos, reliatyviai maža bendro turinčios su mitologija ir senove. Kitas, jį sekęs – bet dažnai ir su pirmuoju susiliejęs – „liaudies kultūros", „liaudininkiškumo", kaip „tautos genijaus" išraiškos, mitas davė neblogus pasakų, patarlių, šventinių papročių rinkinius. Dominuojančios folklorinės teorijos – ypač tautosakos skirstymas į literatūrinius žanrus – favorizavo „didžiuosius" žanrus mažųjų sąskaiton.

Šios kelios pastabos anaiptol nenori mažinti etnografinės medžiagos svarbos, o tik atkreipti dėmesį į jos heteroklitinį pobūdį. Tai reiškia, iš vienos pusės, kad tik labai maža šios medžiagos dalis gali būti panaudota istoriniams mitologijos tyrimams. Iš kitos pusės,

tokios rūšies archyvų eksploatacija negali neiškelti mokslo srities, kuriai ta medžiaga gali būti panaudojama, problemos: mokslas pasidaro iš savo objekto nustatymo ir savo metodų išdirbimo, bet ne iš to, kokia medžiaga jam yra atsitiktinai surinkta. Užtat ir galima būtų laikyti, kad turima medžiaga pasirėmus daromi XIX amžiaus antrosios pusės kaimo buities aprašymai – su metiniame cikle besikartojančiais darbais ir šventėmis, su į kitą, gyvenimo, ciklą įrašytomis vestuvėmis, krikštynomis ir laidotuvėmis – priklauso uždarų, archajinių kaimo bendruomenių, būdingų visai to meto Europai, sociologijos sričiai. Rumunijos socialistinis režimas, palikdamas, tarsi kokį Amerikos indėnų rezervatą, nekolektyvizuotą ištisą itin senovišką Maramurešo kraštą, sudarė idealias sąlygas tokiai sociologijai klestėti.

Ši visai teisėta mokslinė sritis, žinoma, nieko bendro neturi su mūsų siūlomais mitologiniais tyrinėjimais. Nesusipratimas kyla tik tada, kai folkloristas-sociologas pretenduoja tuo pat metu būti ir žodinės literatūros kritiku, ir senosios lietuvių mitologijos aprašinėtoju: tai jau mokslinių „žanrų" sumaišymas.

2.2. Mitologija ar religija?

Kalbant apie lietuvių mitologiją, nereikia užmiršti, kad jinai įsirašo, kaip vienas iš ją sudarančių elementų, į bendrąją, palyginamąją indoeuropiečių tautų mitologiją. Tyrinėtojui iš to, žinoma, didelė nauda: mitinių struktūrų palyginamumas – t.y. galėjimas atpažinti tarp mitologijų esančius panašumus ir skirtumus – jam padeda susidaryti hipotezes, nusakančias, ko būtent jam reikia ieškoti, padeda taip pat ir iš žaidimais ar pokštais virtusių formų atstatyti senoviškus religinius ritualus ir t.t. Tačiau lietuvių mitologijos priklausomumas bendrai, platesnei mitologinei zonai tuo pačiu ir įpareigoja jos tyrinėtoją: Dumézilis, kaip minėjome, atkreipė mitologų dėmesį į itin svarbią, indoeuropiečiams būdingą mitinio galvojimo dimensiją – į suverenumo ir išvis į pasaulį valdančių galių paskirstymo ideologiją. Aišku, kad tokios ideologijos nėra ko ieškoti XIX amžiaus uždaros kaimo bendruomenės kad ir mitiniame galvojime. Suverenumo ideologija suponuoja palyginti išsivysčiusios

tautinės visuomenės, pasidalinusios į socialines klases, buvimą. Kitaip sakant, jeigu religija vadinsime – nors tokia definicija ir nebūtina – specifinę mitologijos formą, pasižyminčią sistematizuotos ir hierarchizuotos ideologijos ir jai atitinkančių socialinių institucijų buvimu, tai lietuviškosios religijos buvimas ar nebuvimas priklauso nuo senosios lietuvių tautos, politiniai pasireiškusios savo valstybine organizacija, sampratos.

Problema yra rimtesnė, negu jinai iš paviršiaus atrodo. Pagal tautosakininkų-mitologų sluoksniuose vyraujančias nuomones, senovės lietuviai garbinę „dangaus kūnus", „sudievintas gamtos jėgas" ir kitokius panašius „fantazijos padarus": toks mitologijos supratimas nieko bendro neturi su tautine religija, kurią galima būtų palyginti su kitų indoeuropiečių tautų religijomis. Viduramžių Lietuvos istorijos sampratoje, iš kitos pusės, dar ne per seniai vyravo beklasinės laisvų žmonių visuomenės, labai palaidos, beveik neegzistuojančios politinės organizacijos temos.

Paskutiniųjų laikų archeologiniai ir istoriniai tyrinėjimai didele dalimi atitaiso tokį primityvų senosios Lietuvos vaizdą. Archeologiniai kasinėjimai rodo visai etninės Lietuvos teritorijai būdingos materialinės kultūros – pasėlių, žemės ūkio įrankių ir bendrosios technologijos – suvienodėjimą, kuris leidžia spręsti apie intensyvią to meto žmonių ir gėrybių cirkuliaciją, galimą, kaip žinome, tik tada, jei minimalinė politinė organizacija garantuoja kelių saugumą: tai daviniai ir problemos, atitinką to pat laikotarpio Vakarų Europos iškilimą iš barbarijos ir viduramžių kultūros formavimosi pradžią. Tie patys tyrimai rodo ir kito, nemažiau svarbaus, religinės revoliucijos proceso, nusitęsusio nuo VI iki X amžiaus, išsibaigimą: bendrų materialinės kultūros pagrindų susidarymą atitinka ir religinių formų, pasireiškusių visuotinu lavonų deginimo įsigalėjimu, suvienodėjimas. Sovijaus ir Šventaragio mitai atitinka tad archeologijos patvirtintus istorinius faktus. Istorijos tyrimai, iš kitos pusės, ima pamažu atskleisti ir lietuvių tautos socialinės ir politinės organizacijos pagrindus, leidusius jai išsivystyti į valstybinę formą: nors perdaug bendra feodalizmo sąvoka ir neleidžia dar pramatyti lietuviškojo feodalizmo specifinių bruožų, tačiau jinai rodo to meto lietuvių tautą buvusią socialiai diferencijuotą ir hierarchiniai

organizuotą vienetą. O tai ir sudaro socialinę bazę, leidžiančią įsivaizduoti lietuvių religiją kaip panašią į kitas indoeuropietiško tipo religijas. Lietuvos valstybės ekspansija – net, tam tikra prasme, XIII ir XIV amžiais pasireiškęs lietuviškasis imperializmas – sunkiai išaiškinami demografine ar ekonomine persvara, turėjo būti pagrįsti jau bent ideologiniu solidumu ir stangrumu: žiūrėdami į religiją kaip į ano meto ideologijos figūratyvinę išreišką, galime manyti, kad valstybės susidarymą ir jos išsiplėtimą turėjo atitikti ir tam tikras „religinio klestėjimo" periodas. Turint galvoje tokį ekonominį, socialinį ir politinį kontekstą, lietuviškosios mitologijos atstatymo ir aprašymo – kurio nekantriai laukia indoeuropeistai mitologai – reikalas yra pagrįstas ir aktualus.

2.3. Istorija ir struktūra

Pastaraisiais metais pasireiškusi archeologijos išdirbtų metodų pažanga, leidžianti atskirų padrikų elementų pagalba atstatyti ne įrankius, statulas ar pastatus, bet ištisas vietoves ir gyvenvietes, pagal kurias galima spręsti apie senovės miestus, jų socialinių, politinių ir religinių institucijų formas, turi neabejotinos įtakos bendrajai istorijos metodologijai. Analogiškai galima sakyti, kad ir istorijos rūkuose atpažįstamos mitologijos aprašymas yra ne kas kita, o rekonstrukcija, bandanti, atskirų mitinių nuotrupų, išsimėčiusių šukių ir palaidų gabalų pagalba, atstatyti koherentišką, organizuotą visumą. Tokia rekonstrukcija tačiau negali – ir nesiekia – atstatyti vieno kurio istorinio periodo visumos su jam charakteringais vidujiniais prieštaravimais ir jį sudarančiais heterogeniškais elementais. Mitologijos atstatymas reiškia ne daugiau, negu vienos pasirinktos, logiškai sandarios, struktūrinės būklės aprašymą. Jeigu, pavyzdžiui, lietuviškąją atstatomą mitologiją galima dalinai sutapdinti su Didžiosios Lietuvos Kunigaikštystės XIII–XIV amžiaus religine ir dvasine kultūra, tai aišku, iš vienos pusės, kad to istorinio periodo metu Lietuvoje veikė ir kitos, skirtingos kultūrinės jėgos ir įtakos, o iš kitos pusės, kad tos pačios mitologinės struktūros dalines formas galima sutikti ir jau paviršutiniškai apkrikščionintoje XV–XVI amžiaus Lietuvoje, kad mitinės atbrailos gali būti

randamos ir etnografiniuose XIX amžiaus šaltiniuose. Šv. Onos bažnyčia Vilniuje, pavyzdžiui, yra gotiška, nors jinai ir statyta jau tuo metu, kurio nebegalima laikyti gotikos amžiumi: gotikos konceptas ir istorinis gotikos periodas yra du skirtingi moksliniai objektai.

Dar daugiau: išraiškos plano panašumus ar skirtingumus reikia laikyti paviršutiniškais ir antraeiliais, jeigu po jais galima atpažinti semantinius tapatumus. Moteriškų rūbų formos ir dėvėjimo būdai, pavyzdžiui, gali keistis istorijos bėgyje: šie pasikeitimai gali būti vertinami kaip nereikšmingi, jeigu pats dėvėjimo principas – galėjimas rūbų pagalba atpažinti atskiras moterų amžiaus ir „stono" klases – lieka pastovus ir atitinka struktūrinius aprašomos kultūrinės sistemos reikalavimus. Kitaip sakant, mitologijos atstatymo galutinis tikslas – atkurti, nežiūrint figūratyvinių formų įvairumo ir kaitaliojimosi, autonomišką semantinį pasaulį. Kultūros istoriko akimis žiūrint, toks mitologo aprašytas semantinis pasaulis atitinka turbūt vadinamąją dominuojančią tos epochos ideologiją ar kultūrą.

3. Metodologiniai rūpesčiai

Jeigu mitologija yra savotiška kultūrinė archeologija, tai metodai, kurių pagalba jinai atlieka savo kasinėjimus, turi padėti iš kelių atskirų šukių teoretiškai atstatyti visą vazą, iš kelių išsilaikiusių mūrų – nubrėžti viso miesto planą. Kitaip sakant, metodologinėje plotmėje į kiekvieną užregistruotą mitinį faktą reikia žiūrėti kaip į integralinę dalį platesnės visumos, į kurią jis įeina. Kiekvienas mitinis objektas ar epizodas turi būti pretekstu išdirbti hipotetinį modelį, galintį išaiškinti ne tik tą objektą ar epizodą, bet ir kitus su juo surištus reiškinius. Mitologinė rekonstrukcija yra tad nuolatinis hipotezių kūrimas, hipotezių, kurių patikrinimui, kaip ir kitose mokslo šakose, šiandien tepripažįstami, kaip kriterijai, tik jų tarpusavė koherencija ir jų eventuali falsifikacija, hipotezes sugriaunant nauju, jomis neišaiškinamų arba joms prieštaraujančių faktų įvedimu.

3.1. Žodinės literatūros tekstai

Lietuvių mitologijos atstatymo darbas yra tad, visų pirma, ieškojimas, atpažinimas ir išaiškinimas atskirų mitinių elementų ir bandymas įrašyti juos į platesnes mitologines struktūras ir dimensijas. Šie elementai savo ruožtu gali pasireikšti įvairiomis žodinės literatūros formomis.

Istoriniai ir etnografiniai šaltiniai pateikia mums tam tikrą skaičių iki šiol dar net nebandytų aiškinti „tikrų" mitinių pasakojimų: tai, pavyzdžiui, Sovijaus, Vilniaus įkūrimo, žemės paskandos mitai. Tokiems mitams interpretuoti gali būti naudojami jau patikimi palyginamosios indoeuropiečių mitologijos metodai, kurie remiasi, kaip minėjome, pagrindiniu mitų skaitymo principu – semantinio kodo atstatymu. Tačiau palyginti negausus tokių neabejotinų mitų skaičius – paaiškinamas tuo, kad per vėlai pradėta rūpintis jų užrašymu – verčia mitologą statyti sau bendro pobūdžio klausimą: jei lietuviškoji mitologija iš viso išsilaikė ir gali būti atstatoma, tai kokiomis būtent formomis lietuviškame kontekste pasireiškia laukiami mitiniai pasakojimai ir kitos mitinės konfigūracijos?

Viena iš tokių išsilaikymo formų gali būti laikomos vadinamosios stebuklinės pasakos. Užtenka atsitiktinai palyginti kai kuriuos šios rūšies pasakų lietuviškus variantus su plačiai žinomomis Vakarų Europos versijomis, kad paaiškėtų esminis tarp jų esantis skirtumas. Štai keletas pavyzdžių: tuo tarpu kai Nykštukas bendrose stebuklinėse pasakose pasireiškia kaip guvus pagramdukas, savo gudrumu gelbstintis savo brolius nuo žmogėdros, lietuviškasis Nykštukas, nors jis ir čia vaidina naratyvinę triksterio rolę, yra iš senutės bezdalo – arba iš senelio nukirsto nykščio – gimusi mitinė būtybė, savo pagrindinius pokštus krečianti jaučio ar vilko pilve. Tuo tarpu kai pasaka apie vieną iš mirusių sužieduotinių vaidenimąsi kitam įsirašo Prancūzijoje ar Anglijoje į bendrąją vaiduoklių rodymosi tematiką, lietuviškoji versija, įvesdama mitinius elementus, bando filosofiškai spręsti santykių tarp gyvųjų ir mirusiųjų problemą. Nuo antikos laikų gerai žinoma pasaka apie tėvą, užsigeidusį vesti savo dukterį, lietuviškame kontekste suranda atitikmenis ne tik tėvo ir dukters incestinių santykių vengime, bet ir ypač gausiuose variantuose apie

brolio ir sesers incestinį gyvenimą, mitiniu būdu išsprendžiančiuose perėjimo iš kraujomaišos į sutartimi pagrįstą giminystę problemą.

Visa tai, žinoma, neatitinka XIX amžiuje išdirbtos žodinės literatūros žanrų klasifikacijos, kurią sekdamas dar ir dabar dažnas tautosakininkas „žino", kas yra mitas ir kas – stebuklinė pasaka. Vieno šiai problemai skirto simpoziumo metu mano užklaustas Dumézilis atsakė visą savo gyvenimą bandęs surasti aiškius kriterijus tiems dviem žanrams atskirti ir jų dar neradęs. Tokia lietuviškų pasakų valorizacija, iš kitos pusės, prieštarauja ir XIX amžiaus pabaigoje vyravusiai, dar ir šiandien kai kur gyvai pasakų migracijos teorijai, pagal kurią visos Europos pasakos atkeliavusios per kalnus, dykumas ir vandenis iš tolimosios Indijos. Atskiros studijos reikėtų išdėstyti šiai painiai problematikai. Užteks tai tik pasakyti, kad šioje byloje maišomi trys skirtingi dalykai ir trys atskiros problemos: naratyvinių struktūrų universalus, visai žmonijai bendras pobūdis; migruojančių, keičiančių savo reikšmę motyvų ir jų įrašymo į pasakojimo vietą problema; šių struktūrų ir motyvų panaudojimas mitiniam turiniui ir mitologinėms konfigūracijoms įrašyti.

Sutikdami, bent iš dalies, su Dumézilio nuomone, kad stebuklinės pasakos gali būti aiškinamos kaip mitų suprastėjimo, kartais net jų visiškos desemantizacijos išdavos, pasireiškiančios, visų pirma, antropomorfinių personažų asmenvardžių išnykimu, jų mitines funkcijas pakeičiant magiškų objektų ir nepaprastų padarų įvedimu, – manome turį teisę atskirais pagrįstais atvejais žiūrėti į kai kurias lietuviškas pasakas kaip į degraduotus mitus ir bandyti juos aiškinti mitologinėje plotmėje, grąžinant kai kuriems jų veikėjams jų mitinius „tikrus" vardus ir nustatant jų dieviškas funkcijas. Tokiais teoretiniais ir metodologiniais principais, pavyzdžiui, yra pagrįstas gana kompleksiško Aušrinės mito atstatymas.

Kiek skirtingai prisistato vadinamųjų sakmių problema. Tuo tarpu kai mitų ir stebuklinių pasakų atvejais turima reikalo su ištisu, išsamiu pasakojimu, reikalaujančiu mitologo interpretacijos, sakmės duoda dažniausiai tik jo atskirus trupinius, nupasakoja tiktai pavienius, tą ar kitą mitinę ar „pasakišką" būtybę liečiančius įvykius ar jos būdo bruožus. Naudotina procedūra šiuo atveju atvirkščia: iš palaidų nuotrupų mitologas turi bandyti atstatyti ištisą pasakojimą,

logiškai suorganizuodamas išbarstytus davinius į prasmingą visumą. Pavyzdžiu čia gali būti mūsų bandytas kaukų aprašymas, atpasakojant jų gimimo ir jų pražuvimo sąlygas ir aplinkybes, atskiriant jų gyvenimą miške nuo jų, jau prijaukintų, sukultūrintos veiklos ir t.t. Tai maždaug atitinka dabar amerikiečių etnologų mėgstamą „biografinį" kultūrinių tipų aprašymą.

Tačiau sakmių, kaip atskiro literatūrinio žanro, apibūdinimas ir vėl kenkia mitologo darbui. Jų definicija pagrįsta labai neaiškiu „tikėjimo" kriterijumi: tai pasakojimai, kurių tiek adresantai, tiek ir adresatai „ tiki" apsakomų būtybių ar įvykių „realumu". Visų pirma, tikėjimas – ne kategoriška, o reliatyvi sąvoka: žmonės paprastai daugiau ar mažiau tiki kuo nors, o ne – tiki arba netiki. „Viešpatie, tikiu, padėk man mano netikėjime!" – tai garsaus šventojo malda, kuri galėtų priversti susimąstyti „tikinčiuosius" apie tokias žanrų definicijas. Neseniai atlikti Indijos studentų apklausinėjimai išryškino, kad jie iš dalies – maždaug 35 procentais – tiki, o iš dalies – maždaug 65 procentais – netiki į karvių šventumą. Taigi karvės tam pačiam „tikinčiajam" yra kartu ir šventos, ir nešventos, kaip ir laumės XIX amžiaus lietuviui gal ir egzistuoja, gal ir ne.

Net ir sutinkant, kad uždaroje visuomenėje tam tikru istoriniu periodu įmanoma skirstyti pasakojimus į pasakas, kuriomis niekas netiki, ir į sakmes, kuriomis visi tiki, toks paskirstymas keičiasi laiko bėgyje: tuo tarpu kai Mažvydas tikėjo į kaukus, kaip „tikrai" egzistuojančius, bendravimą su jais priskirdamas „juodosios magijos" sričiai, XIX amžiaus pasakojimai juos jau vaizduoja kaip pasirodančius tiktai „kitoje parapijoje" arba kitais, pasakotojo senelio laikais. Mitologijos atstatymu susirūpinusiam tyrinėtojui toks skirstymo į žanrus kriterijus niekuo nepagrįstas. Užtat, pavyzdžiui, ir mitinių būtybių aprašymai pagal tai, kaip jos pasirodo sakmėse, tikėjimuose ar pasakose neatlaiko kritikos.

3.2. Apeiginiai tekstai

Nuo šios grynai „tautosakinės" medžiagos reikia skirti dokumentaciją, kuri susidaro informatorių, stebinčių, apklausinėjančių, aprašančių vieną kurią visuomenę, dėka: tai žmonių darbų ir švenčių,

papročių ir tikėjimo praktikų, šokių ir žaidimų aprašymai. Ši medžiaga skiriasi nuo pirmosios tuo, kad jinai, nors mitologui ir prieinama dažniausiai lingvistine forma, stebimąją bendruomenę pagauna ir užregistruoja jau nebe jos kalbinėje, pasakojamoje išraiškoje, o jos somatinėje, gestais ir kūno judesiais pasireiškiančioje, elgsenoje, kuri mitologui nė kiek ne mažiau prasminga negu žodinė išraiška. Šių dviejų – kalbinės ir somatinės – išraiškos dimensijų, kurių pagalba bendruomenė save išsako ir pati sau darosi reikšminga, tarpusavio santykių problematika, kuri anksčiau buvo bandoma spręsti palyginti siauruose ryšių tarp mitų ir ritualų rėmuose, yra itin paini ir sunkiai sprendžiama. Apeigų ar tikėjimų aprašymai, pavyzdžiui, mitologui atrodo, iš vienos pusės, kaip elementai to semantinio kodo, kurio pagalba jis gali analizuoti mitinius pasakojimus. Tačiau, iš kitos pusės, atskiros apeigos ir tikėjimai lieka jam nesuprantami ir beprasmiški tol, kol jis negali jų interpretuoti, įrašydamas juos į bendrąją mitologinę sistemą. Šio dialektinio ryšio tarp reikšmingo pasakymo ir reikšmingos elgsenos atpažinimas dar nėra galutinis išaiškinimas, jis neturi būti kliūtimi atskirai paimtos kiekvienos dimensijos išsamiam nagrinėjimui.

Per pastaruosius keliolika metų išsivysčiusi semiotikos teorija įpratino mus žiūrėti į apeigas, taip pat kaip ir į stereotipines, papročiais vadinamas, elgsenos grandines, kaip į specifinius nekalbinius tekstus, kuriuos galima analizuoti tais pačiais metodais, kaip ir kalbinius, naratyvinio pobūdžio tekstus. Dar daugiau: uždaros, tvirtai struktūruotos bendruomenės papročiai, visumoje paimti, sudaro savitą normatyvinę sistemą, leidžiančią rumunų etnologui Mihai Popui net kalbėti apie „papročių gramatiką", kurios aprašymą jis laiko vienu iš pagrindinių folkloristo uždavinių. Kitaip sakant, iš žodinės literatūros plano pereidami į papročių–tikėjimų–apeigų aprašinėjimo planą, surandame jame tas pačias mitinių tekstų nagrinėjimo ir bendrosios mitologinės sistemos atstatymo problemas, kurias tenka spręsti progresyviai, atsižvelgiant kartu ir į tamprius ir nuolatinius santykius tarp abiejų mitinės išraiškos dimensijų.

Su tokiais ritualiniais tekstais ir jiems realizuoti tinkamų metodų panaudojimu susiduriame, pavyzdžiui, bandydami suprasti ciklinių, kasmet pasikartojančių švenčių reikšmę. Etnografiniai aprašymai

paprastai jas skirsto į darbo ir į kalendorines šventes. Tačiau iš pirmo žvilgsnio aišku, kad toks skirstymas nėra rimtai pagrįstas: jei žemdirbystės šventės ir jas atžyminčios apeigos nesurištos su krikščionišku pastoviu kalendoriumi dėl klimatinių sąlygų kaitaliojimosi, tai gyvulininkystės šventės, kurių nėra pagrindo skirti nuo pirmųjų, sutampa bent iš dalies su bažnytinėmis šventėmis – Jurginėmis, Sekminėmis. Ir vienos, ir kitos mitologiniu atžvilgiu visų pirma surištos su vienos ar kitos rūšies darbus, vienos ar kitos rūšies gyvulius globojančiomis dievybėmis: pirmoji užduotis todėl ir yra atstatyti ryšį tarp dievų – kurių dažnai tik sąrašai, su mažomis anotacijomis, išlikę – ir jų švenčių, su jais santykiauti atliekamų apeigų. Tai pirmoji klasifikacija, pagal kurią kiekvienai praktiškos ūkinės veiklos sričiai priskiriama ją gaubianti mitinės reikšmės dimensija.

Į kiekvieną tokią ūkinę veiklą, iš kitos pusės, reikia žiūrėti kaip į bendrą, laike nusitęsiantį procesą, į kurį įsirašo jo atskiras fazes atžyminčios apeigos ar šventės: rugių kultūros metinis procesas, pavyzdžiui, turi ne tik įžanginius – inchoatyvinius – aspektus (arimą, sėją), bet ir tęstinį – diuratyvinį – aspektą („rugelių lankymą") ir pagaliau baigiamuosius – terminatyvinius – aspektus (rugiapjūtę, gabjaują). Toks žvilgsnis į kiekvieną ūkinės veiklos sritį ne tik kad leidžia mitologui susidaryti ištisą apeiginį tekstą, savo struktūra panašų į kalbinius, naratyvinius tekstus, jis padeda surasti panašumus, pasikartojančius atskiruose apeiginiuose segmentuose ir palengvina išsiaiškinti jų bendrą prasmę. Dar daugiau: kievienas toks ūkinis procesas irgi yra ciklinis, pasikartojantis, užtat ir vienų metų darbų ciklo surišimas su ateinančių metų darbais taip pat reikalauja savito mitinio įforminimo. Toje pačioje rugių kultūros izotopijoje tai pasireiškia, iš vienos pusės, jievaro parnešimu ir saugojimu seklyčioje ir mitiniu „jievaro tilto" statymu, o iš kitos pusės – gabjaujos, kaip javų užkonservavimo šventės, atliepimu kitai, „aruodų atidarymo" šventei – Gandrinėms. Apeiginiai tekstai tad turi ne tik savitą, vidujinę struktūrą, jie rišasi vieni su kitais, organizuodami bendrą „darbų ir švenčių" sampratą.

Pasiūlymas kiekvieną ūkinės veiklos sritį priskirti atskiram dievui – linų kultūrą pavesti, pavyzdžiui, Vaižgantui – yra, žinoma, tiktai metodologinė simplifikacija: viena veiklos sritis gali būti paklusni

keliems dievams ir, atvirkščiai, vienas dievas gali turėti praplėstą veiklos sferą. Su tuo mums teko susidurti, pavyzdžiui, gabjaujos iškilmes aprašinėjant: jeigu džiovinamų javų apsauga nuo gaisro yra ugnies dievo Jagaubio žinioje, tai ūkinės operacijos tikslas – grūdų išgavimas maistui – priklauso jau nuo „Javų Dvasios" malonės. Apeiginis tekstas, kaip matome, gali būti susidėjęs iš skirtingų segmentų, išreiškiančių kontraktualinius – maldavimo ir padėkos – santykius su atskiromis dievybėmis.

Turimi kalendorinių švenčių aprašymai patys iš dalies atlieka tokią teksto segmentaciją. Tarp krikščioniškų ir pagoniškų šventės elementų ryšys, atrodo, labai menkas: Kalėdų šventėse mitologiniai reikšmingos Kūčios ir antroji Kalėdų diena, o ne pačios Kalėdos; naktiniai lalauninkų vaikščiojimai, merginų supynės, ledų diena – tai vis segmentai, kurie, atrodo, nieko bendra neturi nei su Velykomis, nei tarp savęs. Sekminės – tai ir karvių šventė, ir „rugelių lankymas", ir merginų „rytagonis". Palyginus tokias šventes su, pavyzdžiui, romėniškų švenčių kalendoriumi, susidaro įspūdis, kad jas dažnai galima interpretuoti kaip kelių „pagoniškų" švenčių daugiau ar mažiau vykusį sugrupavimą. Logiška jų aprašinėjimo procedūra turėtų tad pasireikšti, visų pirma, šių švenčių dekonstrukcija, jų išdalinimu į atskiras apeigines programas, po to – tų pavienių programų įjungimu į ištisus, homogeniškus apeiginius tekstus, ir tik galų gale – bandymu naujos rekonstrukcijos pagalba atstatyti – kaip to buvo siekta, pavyzdžiui, su Krikštų švente – autentiškas šventes, integruotas į senąją lietuvių religiją.

Sunkumas tiksliai išpildyti tokią metodologinę programą glūdi jau anksčiau, žodinės literatūros atveju, pastebėtame reiškinyje – apeiginių tekstų desemantizacijoje. Kadaise visai bendruomenei buvusi reikšminga apeiginė praktika XIX ar XX amžiaus aprašymuose yra išvirtusi į „papročius" (pvz., Kalėdų papročiai), „žaidimus" (supimasis) ar „pokštus" (laistymasis). Taip kaip stebuklinės pasakos dažnai atrodo kaip mitinių pasakojimų degradacijos, taip ir papročiai daugumoje atvejų gali būti aiškinami kaip prasmės netekusių apeigų stereotipiniai atkartojimai. Ir vienu, ir kitu atveju jų supratimas ir išskaitymas iš naujo primena semantinio kodo susidarymo būtinybę.

3.3. Mitologinis žodynas

Skaitant etnografinius lietuviškų švenčių aprašymus, į akis krenta ne tiek vaišių, kaip būtino jų komponento, svarba, kiek tomis progomis ruošiamų valgių įvairumas, o ypač pačių valgių pritaikymas kiekvienai šventei, pastovaus ryšio tarp gaminamų patiekalų ir švenčiamų švenčių buvimas. Tokių koreliacijų atpažinimas leidžia kalbėti apie savitos alimentarinių „papročių" sistemos buvimą, papročių, kuriuose mitologo pareiga yra išskaityti kadaise juos pagrindusią ritualinę, mitinę reikšmę.

Senovės lietuvių santykiavimu su savo dievais besidomintys autoriai, ieškodami atsakymo į klausimus, ar lietuviai turėję aukurus, kokias aukas ir kaip aukodavę, nepakankamai apsistoja, mūsų manymu, prie elementarinių paties aukojimo bruožų, būtent, (a) kad dievams kaip auka parenkamas jiems patinkąs gyvulys ar maisto produktas (juodas ožys, baltas paršelis, gaidys ir t.t.), (b) kad aukojimas yra viena iš bendravimo tarp žmonių ir dievų formų, pasireiškianti maisto tarp vienų ir kitų pasidalinimu (gėrimo nuliejimu, trupinių nubėrimu, žalčių sukvietimu valgių paragauti) ir (c) kad tokiame aukojime dievams skirta dalis, pozityvisto akimis žiūrint, yra palyginti menka – jų dieviška prigimtis, nereikalinga didelio žemiško maisto kiekio, aukojimo metu dažnai „maitinasi" kad ir dūmais ar aukos kvapais. Aišku tad, kad žmonių bendruomenės dalyvavimas šventiniame aukojime ir pasireiškia jiems skirtos maisto dalies kolektyviniu sunaudojimu, kuris, apeigoms pavirtus į papročius, ir atitinka etnografų aprašomas vaišes.

Alimentarinio kodo, kaip vieno iš sakralumo išraiškos būdų, svarba gali būti didesnė ar mažesnė vienoje ar kitoje religijoje: be kita ko pažymėtina, kad krikščionybės atsiskyrimas nuo judaizmo pasireiškė pirmiesiems krikščionims sulaužius alimentarinius religijos draudimus (plg. Petras pas Kornelijų). Atrodo, kad lietuviškieji šventinių valgių papročiai gali būti laikomi viena iš metodologiniai našių priemonių įvairių dievų suverenumo ir veiklos sferoms atpažinti, jų santykiams su zoologinių ir botaninių planų būtybėmis nustatyti. Tai, kad raganų puotų maistas be druskos, kad galvijų šventėse valgoma be mėsos, kad per kūlės pabaigtuves Jagaubiui

aukojamą gaidį valgo tik vyrai, o kiaulės uodegą, kitu atveju, tik namų šeimininkė, – tai vis mitiniai ženklai, priklausą bendrajam kultūriniam kodui. Kūčiose valgomi raini žirniai, ant liepsnos pakeptos šventabandės, sikiai, garnio pyragai – tai tik keli – tarp šimtų – atsitiktinai parinkti pavyzdiniai ženklai, kuriuos mitologas turi išmokti išskaityti. Apeiginis alus – paprastas, šiltas, prausimuisi naudojamas – nustatytais atvejais geriamas midus ar „žalias vynas", „marčios kraujas", čvikinas – tai atskiri elementai rafinuotos gėralų izotopijos, kurios reikšmė apeiginėje praktikoje neabejotina.

Alimentarinės kultūros plano panaudojimas sakralinei verčių sistemai išreikšti nėra kokia nors išimtis, o greičiau pavyzdys, pailiustruojąs mitinių išraiškos formų susidarymą ir funkcionavimą. Užtat ir mitologas, užuot kalbėjęs, pavyzdžiui, apie dangaus kūnų „garbinimą", turėtų įžiūrėti, visų pirma, šiame reiškinyje mitologijose dažnai atpažįstamo kosmografinio išraiškos plano buvimą: kruopščiai aprašęs daugiau ar mažiau reikšmingus „dangaus kūnus", jų ypatybes, prigimtį ir kilmę, jų nuolatinius judėjimus – kiekvienas iš jų turi savo „kelią", kuriuo jis pastoviai „eina" – jų susiartinimus ir atsitolinimus, – jis galėtų be vargo suprasti, kaip šitoks kosmografinis planas tarnauja tarpusaviems dievų santykiams, jų darniam sugyvenimui ir jų konfliktams, atžymimiems kasmet pasikartojančiomis šventėmis, išreikšti. Deja, tokių kosmografinio kodo analizių mes iki šiol pasigendame.

Panašias pastabas galima daryti ir apie išraiškos planus, gaubiančius sveikatos ir ligų problematiką. Žmogaus kūno morfologija, kur kiekvienas organas, nuo mažylio pirštelio iki galvos, įskaitant kepenis, plaučius, blužnį ir širdį, turi savo simbolinę reikšmę ir vaidmenį, – yra savo rūšies mikrokosminė geografija, išreiškianti visą žmogaus, kaip sudėtingos, o drauge ir vientisos asmenybės, problematiką. Neužmirškime, kad net ir viduramžio Bažnyčia žmogui pripažino ne vieną, o kelias – žmogišką, gyvulinę ir augalinę – sielas. Tokiame žmogaus kūne gyvena savarankiškos būtybės – ligos: visoki kaltūnai, gumbai, klynai ir kunigės, – kurios auga ir plečiasi, kyla ar krinta, išeina pro akis ar pro nagus, arba nugalabija žmogų. Ligų tipologija – kurios mes pasigendame – yra surišta su dievybių, jas valdančių ir užleidžiančių arba jas išvaryti galinčių, pasauliu ir

jų tarpusaviais santykiais. Be to dar, vienos ligos gydomos ritualiniais užkalbėjimais, kitos – įvairiais vaistais, gėralais ir tepalais. Šių vaistų gamyba, juos sudarančių ingredientų pasirinkimas – visa vadinamoji „liaudies medicina" – nėra atsitiktinumo pasėka: taip kaip švenčių vaišės su savo privalomais patiekalais sudaro maistinių „papročių" sistemą, taip pat galima kalbėti ir apie gydymo „papročius", kurie atspindi senoviškas ritualinio gydymo, pagrįsto koreliacijomis tarp dievybių ir jų mėgstamų ar nekenčiamų augalų, praktikas. Tiktai šitaip suprastas ir pagrįstas mitinis botanikos kodas – kuriame didelę rolę vaidina visokios perkūnžolės, velniažolės ir jonžolės – gali būti svarbiu lietuviškosios mitologijos aiškinimo ir atstatymo elementu.

Didysis *Lietuvių kalbos žodynas*, nors ir svarbus mitologui darbo įrankis, tik maža dalimi – vien dėl to, kad jis kitkam skirtas – atitinka jo lūkesčius. Užtat ir mitologinio žodyno, kaip rakto į kultūrinę Lietuvos praeitį, reikalas yra opus.

4. Mitologija ir poezija

Devynioliktojo amžiaus mokslo žmonių – jų tarpe ir tautosakininkų – pasitikėjimas mokslu, jo tyrinėjamais „faktais", jo pagalba pasiekiama moksline „tiesa", subraškėjo ir pagaliau sutrupėjo po kelių, įvairiose srityse įvykusių, einšteiniškų revoliucijų. Išmokę kuklumo, netekę beveik visų tikrumų, mes lengvai sutinkame, kad vienos ar kitos mokslo šakos faktai yra mūsų pačių atrinkti, mūsų teorijų rėmuose sukurti konstatavimai, kad tokių ar kitokių žmogiškų reiškinių aprašyme, nežiūrint mūsų apsiginklavimo griežčiausiais metodais ir logiškais modeliais, intuicija dažnai dar vaidina vyraujantį vaidmenį. Geru kalbininku gali būti tiktai žmogus, turintis gilų poetinį jausmą, – nuolat kartoja žymus lingvistikos autoritetas Romanas Jakobsonas.

Tokia dvasinė dispozicija tuo labiau reikalinga mitologijos tyrinėjimams: mitologija – juk tai, visų pirma, figūratyvinė kultūros išraiškos forma. Mitologinė kalba – tai, socialiniame plane, individualios poetinės kalbos atitikmuo. Užtat ir suprantama, kad pastaraisiais dešimtmečiais pastebimas mitologinių studijų išsivystymas

vyksta drauge su poetinės – ir išvis literatūrinės – kalbos tyrimų atsinaujinimu.

Nesusipratimas tarp savo faktais tikro tautosakininko ir viskuo, net ir savo išvedžiojimais, abejojančio mitologo yra tad totalinis. Užmiršdamas, kad „tikrovė" yra tik tai, kuo „tikima", kad tai dviejų žmonių, kalbančių apie daiktus ir žodžius, tarpusavio sutikimo pasėka, tautosakininkas ją apgyvendina „faktais" ir „įvykiais" ir, pavadinęs ją „realybe", ne tik į poeziją, bet ir į pasakas ir mitus žiūri iš aukšto, kaip į fantazijos „kūrinius" ir „perdirbinius". Nežinodamas – o gal nenorėdamas ar negalėdamas žinoti – kad poetinė, lygiai kaip ir mitologinė, kalba yra niekuo neprastesnis, tiktai kitoniškas negu mokslinė kalba, tiesos ieškojimo ir jos išsakymo būdas, jis figūratyvinį, vaizdinį galvojimą laiko „išsigalvojimu", atsisakydamas jam suteikti „tikrovės" statusą – tarytum žmogaus mąstymas negalėtų būti laikomas realiu faktu ir, tuo pačiu, virsti mokslinio tyrinėjimo objektu, tarytum – eikime iki absurdo – pamojimas ranka būtų „realesnis" reiškinys negu pašaukimas „eikš čia!". Realybė yra nedalinama, ir negalima būti pozityvistu per pusę – ar ketvirtadaliu – pripažįstant daiktus, bet ne mintis apie daiktus, pripažįstant savo paties galvojimą ir atmetant kitų „išsigalvojimus". Mūsų šimtaprocentinis pozityvizmas, nieko bendra neturintis su idealizmu, yra tad pasąmoninių naivumų atmetimo išraiška.

Mitologas neturi teisės skirti „tikrą" galvojimą nuo „netikro", įsitikinęs, kad iš pažiūros net ir „kvailiausia" mintis ar pasakymas turi savo priežastį ir gali būti išaiškinami. Mitologija skiriasi nuo „tikrųjų" mokslų tiktai tuo, kad jos objektas – ne pasaulis ir jo daiktai, bet tai, ką žmogus galvoja apie pasaulį, daiktus ir save patį. Ta prasme reikia pripažinti, kad mitologas kvėpuoja kiek praretintu, lakesniu oru.

Fantazija yra jo realybė, jo pasirinktasis tyrimo objektas. Tačiau fantazija, lietuviškai – vaizduotė, yra ne kas kita, o galvojimas vaizdų, ne abstrakčių konceptų, pagalba. Ji nėra nebūtų ir nesuprantamų dalykų išgalvojimas jau vien dėl to, kad ši vaizdų ir įvaizdžių kalba yra komunikacijos priemonė, kad jos pagalba žmonės susikalba ir susipranta. Išskyrus retus autizmo egzempliorius, nepajėgiančius gyventi visuomenėje ir uždaromus jiems globoti skirtose

institucijose, vaizdinė, figūratyvinė kalba yra universalus, bendražmogiškas reiškinys, ja pastoviai naudojasi tiek poetas, tiek ir batsiuvys, ir, nors tai ir gali atrodyti paradoksalu, – batsiuviui jinai dažnai artimesnė, negu poetui, priklausančiam abstrakčiai galvoti įpratusiems visuomenės sluoksniams: tai, ką poetas laikys „išsigalvojimu", batsiuviui bus greičiau „iš piršto išlaužimas".

Manymas, kad fantazija sugeba išgalvoti bet ką ir išsakyti bet kaip – tai ne kas kita, kaip vienas iš romantizmo neribotą individo laisvę teigiančių mitų: pozityvizmas, jį paveldėjęs, tiktai sukeitė ženklus, vietoj pliuso atžymėdamas jį minusu ir pasmerkdamas individo norą atsiplėšti nuo stereotipinių galvojimo normų. Nepriklausomai nuo šių istorijoje besikaitaliojančių ideologinių konotacijų, figūratyvinė kalba mums atrodo kaip kompromisas tarp individo laisvės ir socialinės būtinybės susikalbėti. Galima vienaip ar kitaip galvoti apie Jameso George'o Frazerio – mitologijos srityje – Gastono Bachelard'o – poezijos srityje – surinktus gausius davinius, rodančius mitologinių ir poetinių figūrų universalumą, jų priklausymą bendrajai žmonijos „fantazijai": šių tezių griežtumą reikia, atrodo, sušvelninti, įvedant variacijas, paaiškinančias kultūrų reliatyvumą laike ir erdvėje, tačiau bendra žmonijos „svajų" apie ugnį ir vandenį, apie žemę ir dangų figūratyvinė bazė lieka neabejotina.

Lingvistika, iš kitos pusės, jau seniai konstatavo, kad formalinės priemonės, kurių pagalba viena ir kita gyvoji kalba keičia savo žodžių reikšmę, ne tik kad bendros visoms žmonijos kalboms, bet kad ir mitologija, ir poezija vartoja tas pačias metaforas ir metonimijas, kaip ir jau mūsų minėtas batsiuvys. Mitologinė vaizduotė nesiskiria iš esmės nuo kasdieninės kalbos figūrų ne tik savo formalinėmis priemonėmis, bet iš dalies ir turiniu: kiekvienos kalbinės bendruomenės turimi patarlių, mįslių, priežodžių, o ypač gausių kalbinių stereotipų – Rytuose, rodos, frazeologizmais vadinamų – figūratyviniai rezervai yra bendros tautinės „atminties" liudytojai.

Viena iš galimų kalbos definicijų apibūdina ją kaip galėjimą, naudojantis vienu realybės planu, kalbėti apie kitą jos planą: natūralios kalbos, pavyzdžiui, naudoja garsų planą ne tam, kad išreikštų garsus, o kad kalbėtų apie visą pasaulį. Figūratyvinė išraiška šia prasme pasirodo kaip savita, autonomiška kalba, įrašyta į kasdieninę

kalbą ir veikianti jos rėmuose: bitininkystės žodynas priklauso bendrajai kalbai tol, kol jo pagalba kalbama apie bites ir jų auginimą, bet jis tampa „kalba", t.y. autonomišku išraiškos kodu, kai jo pagalba kalbama, kaip tai atsitinka lietuvių kultūroje, apie meilę ir draugystę, apie žmonių gražų gyvenimą, moters privalumus ir jos pareigas. Nesvarbu, kaip pavadinsime tokias metakalbines konfigūracijas – ar figūratyvinėmis izotopijomis ar, kaip siūlė Lévi-Straussas, „konkrečiomis logikomis" – jos, nors ir būdamos dažnai lokalinio pobūdžio, yra socialinės, sudrausmintos vaizduotės formos, nieko bendro neturinčios su mūsų tautosakininkų kiekviena proga užsimenamais „fantazijos padariniais".

Vienas iš prancūzų psichoanalitinės mokyklos autoritetų, Jacques'as Lacanas, yra įrašęs savo veikalo įžanginiame puslapyje, moto forma, tokį patarimą savo mokiniams: darykite kryžiažodžius! – Norint suprasti, kas dedasi žmogaus galvoje, kas įrašyta tautos atmintyje, neužtenka turėti gausius šaltinius, griežtas metodologines taisykles: pripažinus intuicijos svarbą, reikia dar pasitikėti vaizduote ir, laikas nuo laiko, pamankštinti ją, sprendžiant kryžiažodžius ar skaitant kriminalinius romanus.

Paul Ricœur

MITAS
Filosofinė interpretacija

Čia bus nagrinėjamos tik su filosofija susijusios problemos, kitaip tariant, prasmės ir tiesos problemos, todėl paliksim nuošaly šiuolaikines antropologijos ir lyginamosios religijų istorijos diskusijas apie mitus, taip pat mito kilmės, raidos ir socialinės funkcijos klausimus. Nemėginsim ieškoti ir mito vietos tame numanomam kely, kurį religija nuėjo nuo elementariausių savo formų iki aukščiausių pakopų, nei samprotauti, kokia vieta mitui, kaip sociokultūriniam faktui, tenka socialinių reiškinių visumoje. Apeisim ir religinės etnologijos pirmtakų pradėtą ginčą, kuriuo siekiama atskleisti, ar mitas – ikiloginis reiškinys ir ar forma, kuria jis aiškina dalykus, atitinka pirmykštę mąstyseną, nepalenkiamą civilizuotų tautų logikai. Čia mitas bus suvokiamas kaip *diskurso forma*, pretenduojanti į prasmę ir tiesą. Kadangi filosofija yra toji kita diskurso sfera, kur radikaliai keliamas prasmės ir tiesos klausimas, tai koks mito keliamų reikalavimų ryšys su filosofiniu diskursu?

Visų paskesnių diskusijų išeities taškas yra tai, kad mitui galima taikyti du priešingus vertinimus, tarsi jame susidurtų du priešingi proto „interesai". Viena vertus, protas pasmerkia mitą, išsižada ir atmeta; reikia rinktis arba *mythos*, arba *logos*; taip antrąją *Valstybės* knygą pradeda Platonas, pats dar nepradėjęs kurti mitų. Tuomet dar turėta galvoje tik Homero, Hesiodo ir tragikų mitai; filosofija jiems iš esmės priešiška: būties pamato, prasmės ieškojimas – tai ne pasakų sekimas; vadinas, mitus reikėtų laikyti alegorijomis, kitaip tariant, netiesiogine kalba, kur autentiškos faktinės ir moralinės

tiesos užmaskuotos; užčiuopti jas po mito skraiste – tas pat, kas vienu mostu paversti niekais tą skraistę, kiaurai ją pervėrus; juk taip ir padarė stoikai, įkvėpti jaunojo Platono.

Atsižadėję mito – kaip krikščionybės apologetai pagonybės, – XVIII amžiaus racionalistai atsigręžė prieš pačią krikščionybę: „prietarai" – tai arba vaikiškumo apraiškos, arba, priešingai, išradingos pasakos, kunigų sukurtos liaudžiai kvailinti. XIX amžiaus pozityvistai yra tos tradicijos tęsėjai, kaip ir šiuolaikinis mokslas – graikų *logos* paveldėtojas; mitai, kuriuos nagrinėjo lyginamosios religijų istorijos tyrinėtojai, remdamiesi daugiausia arba dviem semitų, arba arijų bei iranėnų regionais, taip pat ir tebegyvuojantys australų, polineziečių, indų mitai, kuriuos atskleidė etnologai, atsiduria vienoje gretoje su graikų *mythos*, kaip kad šiuolaikinis protas – su graikų *logos*. Mokslas, aptardamas neklasikinius mitus, pakartoja antikos filosofų nuomonę apie Homerą ir Hesiodą.

Šiuolaikinė kritika, atsiradusi iš Karlo Marxo, Friedricho Nietzschės ir Sigmundo Freudo teorijų, – nors jos teiginiai ir labai skiriasi nuo klasikinio racionalizmo argumentų, – yra to paties proto diktuojamo mito demonų išvarymo tęsinys.

Šios kovos paradoksas yra tas, kad priešininkas taip ir liko neįveiktas; Platonas pats kuria mitus; jo filosofija atsiranda iš orfiškojo mito ir, galima sakyti, į jį sugrįžta; kažkas byloja mums, kad mitui negalima priskirti vien tik aiškinamosios funkcijos, kad jis nėra tik ikimokslinis būdas ieškoti priežasčių ir kad pati jo pasakojamoji, tiriamoji funkcija priartina prie tiesos, kuri nesutampa su moksline tiesa; pasirodo, jog mite glūdi tokia vaizduotės ir vaizdavimo galia, apie kurią dar nieko nepasakyta, nebent tai, kad jis (mitas) yra „paklydimų ir apgaulių prasimanytojas". Visi didieji filosofai – Immanuelis Kantas, Friedrichas Schellingas, George'as Hegelis, Henri Bergsonas, Martinas Heideggeris – jau buvo patyrę tą vaizduotės galią. Atsakydami į klausimą, ar mite įžvelgiama ontologinė vaizduotė yra žemesnio lygmens už konceptualią tiesą, jie visi linkę manyti, jog mitas yra tik *transcendentinės fantastikos* apraiška.

Kalbama ne tik apie mitą, bet ir apie pačią tiesą, kuriai siūloma jį pasverti; pagaliau norima išsiaiškinti, ar mokslo tiesa – tai jau visa tiesa, o gal mitas pasako kažką, ko negalima pasakyti kitaip; tuomet

mitas būtų ne ale-goriškas, o, pasak Schellingo, „taute-goriškas": jis teigtų *tą patį*, o ne *kitą* dalyką. Taigi pati tiesos problema tame ginče dėl mito lieka neišspręsta.

Tad regime tokią antinomiją: vienu požiūriu *mythos* ir *logos* vienas kitam prieštarauja, kitu požiūriu jungiasi pagal seną etimologiją, kuri sutapatina *mythos* su žodžiu.

1. Mito kalba

Kadangi mitas pirmiausia yra diskurso forma, iš pradžių jį reikia priskirti semiologijos mokslų kompetencijai. Juk šie mokslai, kurių priekyje žengia lingvistika, yra pateikę labai produktyvių modelių visiems humanitariniams mokslams. Bet mitą su lingvistika galima sieti dvejopai, ir semiologiniame lygmenyje tiedu būdai savotiškai pakartoja antinomiją, kuri, kaip jau minėjom, grindžia *logos* ir *mythos* santykius: todėl iš pradžių taikysime mitui *struktūrinį modelį*, atsiradusį iš fonologijos ir struktūrinės semantikos, leidžiantį pabrėžti sintaksinę mito tekstūrą, o paskui – *metaforizacijos modelį*, padedantį atskleisti vidinį pačių semantinių turinių žaismą. Mes pasistengsime įrodyti, kad tiedu modeliai visai nesikerta, o tik papildo vienas kitą; sykiu paryškinsime perėjimo iš vieno modelio į kitą formas.

Struktūrinis modelis

Pasak Claude'o Lévi-Strausso, pagrindinio tos mokyklos atstovo Prancūzijoje, mitologiją reikia traktuoti kaip „mito-logiką", kitaip tariant, kaip taikymą tam tikros logikos, kuri bus suprantama tik tada, jeigu remsimės pagrindinėmis struktūrinio kalbos modelio prielaidomis.

Pagal šį modelį, kurį ištobulino Ferdinand'as de Saussure'as, Louisas Hjelmslevas, Prahos mokyklos struktūralistai ir rusų formalistai, lingvistika pirmiausia turi paisyti tiktai žaidimo taisyklių, o ne kalbos peripetijų; antra – šitaip supriešindama kalbą su kalbėjimu, struktūrinė teorija apibūdina tik esamą sistemos būvį, kitaip tariant, sinchroninę tos sistemos sandarą, neatsižvelgdama į jos pakitimus, istoriją ar diachroniją (pranašumas, suteiktas sistemai

istorijos sąskaita, labai svarbus diskusijos vyksmui); trečia, struktūrinė analizė gilinasi tik į kalbos sistemos elementų priešpriešas ir kombinacijas, kitaip tariant, į „formą", o ne į „substanciją", tiek semantinę, tiek ir fonologinę (ši formalistinė aiškinimo kryptis taip pat labai svarbi gvildenant mito problemą); galiausiai ketvirta – toji sistema turi būti traktuojama kaip uždara visuma, be atodairos į tikrovę ar į kalbančiųjų psichologiją ir sociologiją.

Kaip mitą susieti pirmiausia su kalbos ir kalbėjimo priešprieša? Iš pirmo žvilgsnio mitas artimesnis kalbėjimui, nes tai yra pasakojimas, kurio sakiniai seka vienas paskui kitą laike, tekančiame tik viena kryptim; bet elementų išdėstymu, kuris paverčia jį sinchronine sistema, susijusia su įvairiakrypčiu sistemų laiku, jis artimesnis kalbai. Aiškinimo uždoutis ir yra pereiti nuo mito, papasakoto nuoseklia laiko seka, prie tolydinių struktūrų, kurios valdo ne tiktai mito versijos vienetų išdėstymą, bet ir visą *korpusą*, kurį sudaro to paties mito versijų ir variantų visuma.

Pirmoji pasirinkimo galimybė grindžiama hipoteze, kad kalba yra homogeniška visuose savo lygmenyse; kitaip tariant, tie patys priešpriešos ir dermės dėsniai valdo ir už sakinį mažesnius vienetus (fonemas, morfemas, semantemas), ir didesnius už sakinį vienetus, kuriuos, kalbėdami apie mitą, pavadinsime mitemomis (kad pabrėžtume visų sudėtinių kalbos vienetų homogeniškumą).

Kas yra tos mitemos? Tai patys trumpiausi sakiniai, taigi – predikatyviniai santykiai; kiekvienas pasakojimas susideda iš tokių sakinių grandinės. Kad išryškintume pastovią juos jungiančią struktūrą (ir tuo pačiu pritaikytume mitui antrąjį iš jau minėtų postulatų), sudarome matricas, padedančias aprėpti visą vaizdą, lyg kokią orkestro partitūrą; mitemos čia regimos dvejopai: skaitydami vertikaliai, matome „santykių pluoštus", skaitydami horizontaliai, susiduriame su šių santykių kombinacine įvairove.

Antai, rekonstruojant Edipo mitą, mitemos išdėstomos į keturis vertikalius stulpelius: pirmajame nurodomi pervertinti giminystės santykiai (Edipas veda savo motiną, Antigonė palaidoja Polineiką); antrajame – neįvertinti arba nuvertinti giminystės santykiai (Edipas nužudo savo tėvą, Eteoklis – Polineiką); trečiajame pateikiamos mitemos, neigiančios žmogaus ryšį su žeme, jo autochtoniją (pabaisų

nužudymai); galiausiai ketvirtajame – mitemos, primenančios, kad žmogus vienaip ar kitaip yra įleidęs šaknis į žemę lyg augalas (ištinusi Edipo koja).

Dabar įdėmiai pažvelgę į tą kombinacijų sistemą, kurią išryškina santykių pluoštų priešpriešos, pamatysime, kad ketvirtasis stulpelis susijęs su trečiuoju taip, kaip antrasis su pirmuoju. Toks proporcinis ryšys nurodo šio mito struktūrinį dėsnį; taip realizuojamas trečiasis struktūrinės analizės postulatas: „substancijos" atsisakoma „formos" labui; taigi mitas iš tikrųjų pasirodo esąs loginis instrumentas, kuriuo palaikomas ryšys tarp prieštaros narių arba kuris juos sujungia; tas ryšys – tai inversijos, perstatiniai, įeinantys į transformacijos grupes; galima teigti, kad, atlikdamas loginę funkciją (čia jau turimas galvoje „mitinis mąstymas"), mitas „operuoja tam tikromis priešpriešomis ir stengiasi jas įveikti tolydine mediacija"[1].

Šią loginę konstrukciją juo labiau tinka nagrinėti matematiškai, nes perstatiniams, kuriais operuojama, galima taikyti grupės dėsnį. Vadinasi, galima daryti išvadą, jog „mito tikslas – pateikti loginį modelį, kad būtų išspręstas tam tikras prieštaravimas"[2]; pagaliau šitoji logika nesiskiria nuo mūsiškės, tik ji taikoma kitiems objektams. Drauge realizuojamas ir ketvirtasis postulatas: ženklų sistema – tai uždara sistema, kurios visi santykiai yra vidiniai priklausomybės santykiai; atodaira į tikrovę ar į kalbantįjį jos supratimui nėra svarbūs. Čia yra kaip tik toks atvejis: struktūrinė mito analizė visiškai atsiriboja nuo klasikinio ginčo, kuriuo norima išsiaiškinti, kiek teisingai mitas aiškina tikrovę. Tuo anaiptol nenorima pasakyti, jog antropologas užsisklendžia kokioje nors struktūroje, šiuo atveju – mito struktūroje; tiesiog tai, kas vadinama „tikrove", čia nelaikoma mito referentu, – tuo, apie ką mitas ką nors sako; tikrovė, o pirmiausia socialinė tikrovė, pati susideda iš daugelio kitų struktūrų: pavyzdžiui, iš giminystės, grupių ar socialinių klasių struktūrų, iš augalų, gyvūnų, daiktų, įvykių, funkcijų klasifikacijų. Tarp tų struktūrų gali atsirasti homologinių ryšių, kitaip tariant, jų elementai gali būti išdėstyti tokia pat tvarka. Pagaliau visa šitų struktūrų sistema

1. Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1963.
2. Ibid.

galėtų tapti visuotiniu socialiniu reiškiniu. Vėlesnėje mokslo raidos pakopoje galima tikėtis atsirasiant kitas homologijas tarp tų sistemų, kurias atskleidė semiologijos mokslų atstovai, ir tų, kurias neseniai atrado galvos smegenų žievės fiziologai ir genetikai. Tai būtų toliausias struktūrinio mitų aiškinimo akiratis.

Tad apibendrintos struktūrinės analizės fone kai kurie svarbūs tos *mito-logikos* bruožai įgyja pasparų: viena iš jų – mito, kaip pasakojimo, priklausymas semiologinių struktūrų visumai; antra – visą semiologijos sritį valdančių priešpriešų ir kombinacijų formalumas; galiausiai – ir tai, matyt, svarbiausia – absoliučiai nesąmoningas loginį sistemos nuoseklumą garantuojančių dėsningumų funkcionavimas. Tvirtai laikydamiesi šios nuostatos, galime teigti, kad žmonės ne pasakoja mitą, veikiau, kaip kalbantieji, jie mite gyvena ir tik tariamai jį valdo, – kaip ir visi kalbantieji tariamai valdo semiologinių sistemų turimas prasmes.

Kad ir koks patrauklus, rimtas ir įtikinamas būtų šis aiškinimas, galima suabejoti jo pretenzija suvokti mitų prasmę: juk iš svarstymų lauko buvo išstumta mito pretenzija pasakyti ką nors, kas, kaip pasaulio vizija, gali būti teisinga ar klaidinga. Tai, ką mitas *sako* apie kosmosą, apie žmogaus kilmę, apie dievų kilmę, savaime neginčytina; mitą privalu ne suprasti, o dekoduoti (suprantant tai kaip veiksmą, priešingą tam, kurį atliekame, kai aiškiname kokį pranešimą, remdamiesi žinomu kodu; čia žinomas pranešimas mums pateikia nežinomą kodą).

Bet ar galima atimti iš mito jo intenciją, jo pretenziją kažką pasakyti apie tikrovę? Pačiame struktūriniame aiškinime tarytum kokį randą galima rasti pėdsaką požiūrio, kurį mitas atmeta. Juk jis remiasi kalbos modeliu, kuris tėra dalinis modelis. Emile'is Benveniste'as visuose savo veikaluose pabrėžia būtinybę kurti kalbą remiantis dviem vienetų sistemomis, o ne viena. Tie vienetai yra kalbos vienetai – fonemos ir morfemos (arba semantemos), kita vertus – diskurso vienetai, t.y. sakiniai; pastarųjų anaiptol negalima tapatinti su pirmaisiais. Juk kalbos vienetai priklauso grynai virtualioms sistemoms, o diskurso vienetų pagrindą sudaro realūs tame diskurse išsakomi įvykiai; šiuos išsakymus, gramatikoje vadinamus sakiniais, kuria kalba savo neribotoje ribotų priemonių vartosenoje; pati

sistema yra virtuali, diskurso aktas yra laikiškas ir vyksta dabar, šiuo momentu.

Kalba, naudodamasi tais antrojo lygio vienetais, atlieka gausybę įvairiausių operacijų, kurios suskaido didesnių nei sakinys žodžių sekos ir žemesnio lygmens vienetų homogeniškumą, numatomą kiekvienos struktūrinės analizės. Sakinys iš tikrųjų grindžiamas nesupaprastinamomis operacijomis, tokiomis kaip pavienių daiktų tapatybę pažyminti referencija ir predikatinis santykis, kurio dėka identifikuotos realijos įgyja tam tikrų ypatybių ar bruožų arba yra priskiriamos kokioms nors klasėms ar žanrams. Būtent šita dvejopa identifikuojančios referencijos ir predikavimo funkcija garantuoja kalbos sankabas su tikrove. Dėka tų funkcijų – jos yra būdingos sakiniui ir priklauso sakymo aktui – kalba ir pasako kažką *apie* kažką, o kartu įgalina diskurso subjektą kalbant įvardyti save kaip *aš*.

Šių kalbos aspektų atsisakymas struktūriniame modelyje turi svarbių padarinių aiškinant mitus; juk metaforinis vyksmas (žr. žemiau), kaip prasmės perkėlimo aktas, sudarantis bet kokios netiesioginės kalbos pagrindą, yra tokio paties pobūdžio reiškinys, kaip ir gebėjimas kurti, referencija, predikacija ir nuoroda, pažyminti diskurso subjektą. Reikšmės perkėlimas – metaforos esmė – yra ne kalbos struktūros, o diskurso proceso ypatybė.

Būtų galima suabejoti – nejaugi struktūrinis aiškinimas nesiremia elementų ar santykių reikšme? Būtų keista, jeigu to nebūtų: juk mitas – tai diskursas, kitaip tariant, sakymo aktų, sakinių visuma; ir iš tikrųjų, kad mitą būtų galima susieti su mitemą sudarančių santykių pluoštu, kiekvienas jo elementas turi būti suvoktas kaip sakinys. Be to, reikia suvokti kaip sakinį tai, kas kiekviename stulpelyje sujungia santykius į pluoštą ir sudaro mitemą: giminystės santykių pervertinimą, giminystės santykių nuvertinimą, žmogaus autochtoniją, žmogaus neautochtoniją; galiausiai, dar viena „prasmė" – tai „keblumas", kurį mitas, kaip loginis instrumentas, turi išnarplioti – kodėl tikėjimai prieštarauja vieni kitiems: tikima žmogaus autochtonija ir pripažįstama, kad žmogus atsirado susijungus vyrui ir moteriai, ir pan. Pagrindinis mito klausimas, net ir šitaip formalizuotas: „Toks gimsta iš tokio ar iš kitokio?", yra žmogaus kilmės problema, kurios prasmė yra ontologinė, o ne vien tik atsiradusi

kokio nors loginio žaismo metu; priešingu atveju pati pasiūlytoji koreliacija visiškai netektų prasmės. Negi be turinių lygmens žaismo suprastume šitai: „Kraujo giminystės santykių pervertinimas priešpriešinamas tų santykių nuvertinimui, kaip siekimas atmesti autochtoniją negalėjimui tai pasiekti?" Prieštaringos struktūros nebeliktų, jeigu elementarūs sakiniai, jeigu antrojo lygmens sakiniai – santykių pluoštai ir jeigu viską apimantis sakinys, sudarantis aporiją ir problemą, patys savaime nebūtų reikšmingi, kitaip tariant, jeigu jie nesakytų kažko *apie* kažką. Taigi galbūt struktūrinėje analizėje semantinė mito, kaip pasakojimo apie pradžių pradžią, funkcija tiesiog iškeliama už skliaustų.

Šios kritinės pastabos nepaneigia struktūrinės analizės būtinumo; priešingai, galima teigti, kad dabar ji tampa būtinu etapu siekiant išryškinti tai, kas bus pavadinta mito *giliąja semantika*, kuri lieka nepastebėta, kai skaitant nuslystama prasmės paviršiumi. Reikšmės intencija, glūdinti gilesniame lygmenyje, gali būti atskleista tik pasitelkus į pagalbą tą pervertintų ir nuvertintų giminystės santykių, autochtonijos teigimo ir neigimo priešpriešų žaismą. O gilioji semantika, reikia manyti, iš esmės nesiskiria nuo „minčių", kurias galime suformuluoti blaiviai mąstydami. Kaip, anot Lévi-Strausso, esama tik vieno loginio mąstymo, taip esama ir tik vienos semantikos, kuri šiuo atveju yra kilmės semantika.

Metaforinis modelis

Antrasis kalbos modelis čia gali pakeisti pirmąjį. Mes sakėme, kad būtent sakyme, kaip diskurso akte, slypi prasmė ir referencija: *tai, kas* sakoma, ir *tai, apie ką* tai sakoma. Dabar reikia įterpti metaforinį vyksmą, kuriuo grindžiamas mitas, į kažkokią „semantiką", kurios, kaip ką tiktai įrodėme, negalima apriboti vien „semiotika" (šis žodynas pasiskolintas iš Benveniste'o, kuris visa, kas priklauso nuo kalbos vienetų, sieja su semiotika, o visa, kas priklauso nuo diskurso vienetų, t.y. sakymų, – su semantika).

Pamėginkime laipsniškai sukurti naują modelį: metaforos, kurios pasitaiko mūsų kalboje ir kurios yra retorinės raiškos priemonės, pasak Romano Jakobsono, jau yra „metaforizacijos" rezultatas.

Metaforizacijos teorija yra tęsinys to, ką, tyrinėdamas kalbos mechanizmą, atliko Ferdinand'as de Saussure'as. Pasak jo, tas mechanizmas apima du ženklų kombinacijų tipus: pirmoji, sintagmatinė kombinacija grindžiama ženklų sekos išdėstymu toje pačioje žodžių grandinėje; tai jungtis *in praesentia*; antrasis, paradigmatinis procesas grindžiamas panašumo ryšiais, sudarančiais sąsajų įvairovę, kuria naudojuosi plėtodamas savo diskursą: aš iš tikrųjų kiekvieną akimirką galiu rinktis bet kurį iš žodžių, taikančių į tą pačią diskurso vietą, bet vienas kitą toje vietoje atmetančių; ryšys tarp narių jau pasireiškia ne *in praesentia*, bet *in absentia*. Jakobsonas tą dichotomiją pakreipia radikalia linkme: pirmojoje kombinacijoje jis regi visų sintaksinių kalbos ryšių pagrindą, o antrojoje – visų semantinių ryšių pagrindą. Pirmąjį kombinacijos tipą, kuris yra tarsi jungimas gretybės principu, retorikoje atitinka metoniminė raiška. Panašumu grindžiamus semantinius ryšius atitinka tai, ką klasikinė retorika vadina *metafora*; taigi mūsų kalbos metaforos tėra pamatinio visų kalbos operacijų proceso, kurį galima pavadinti metaforiniu vyksmu, apraiškos aukštesniuose diskurso lygmenyse. Šia prasme metafora nėra kažkas nepaprasta, ji susijusi su pačia kalbinės raiškos esme.

Antrasis žingsnis nagrinėjant mito specifiką susijęs su aiškesniu dalyku, – daugiareikšmiškumu, paprastai vadinamu polisemija; juk įprastinės kalbos žodžiai turi daugiau nei vieną reikšmę. Skirtingai nuo techninių kalbų, kurioms būdingas vienareikšmiškumas, kitaip tariant, žodžio reikšmės vienatinumas ir jos atotrūka nuo konteksto, įprastinės kalbos žodžiai turi daugiau nei vieną reikšmę, o aktualiąją semantinę vertę jie įgauna priklausomai nuo konteksto. Tas susidvejinimas nėra „yda" arba „negalia", o tik kalbos funkcionavimo sąlyga: kad išsakytų begalinę mūsų patirties įvairovę, vienareikšmė kalba turėtų būti beribė; be to, ta kalba būtų asmeniška, nes visi *šitai* ir *tai*, kuriuos reikėtų įvardyti, reprezentuoja ne tik beribę patirtį, bet ir nepaprastą gausybę individualių asmeniškų patirčių; kaip tik todėl vienareikšmė kalba negali būti komunikacijos kalba visuotinės žmogaus patirties požiūriu. Galop vienareikšmė kalba būtų momentinė kalba; ji neatspindėtų kumuliatyvinio proceso, būdingo konkrečiai kultūrai; tik žodžiai, juos vartojant įgyjantys naujų reikšmių ir

sykiu neprarandantys senųjų, turi tą kumuliatyvinę savybę, sykiu sinchroninę ir diachroninę, būdingą kultūros kalbai.

Kaip, remiantis daugiareikšmiškumu, galima aiškinti simbolinę kalbą? Kadangi mūsų žodžiai turi daugiau nei vieną reikšmę ir yra istorijos dariniai, o ne paprasti vienkartiniai skirtumai sinchroninės sistemos viduje, kadangi jie yra laike vykstančio kumuliatyvinio proceso branduolys, tai polisemija sukuria terpę tam ypatingam prasmės perkėlimo fenomenui, kurį vadiname „metafora"; metafora yra kur kas daugiau nei retorinė raiška; esama tokio pamatinio „metaforiškumo", kuris lemia semantinių laukų susidarymą.

Dar Aristotelis savo *Poetikoje* sakė, kad metafora pažeidžia kategorijas, nes ji reiškia „vardo, žyminčio vieną daiktą, priskyrimą kitam daiktui. Priskiriama arba giminės – rūšiai, arba rūšies – giminei, arba [vienos] rūšies – [kitai] rūšiai, arba pagal analogiją."[3] Metafora peržengia klasifikacijų ribas; antai senatvę mes vadiname „gyvenimo vakaru", o jaunystę – „pasaulio rytu". Metafora ne tik peržengia giminių ir rūšių ribas, bet ir būdama, anot Kvintiliano, „sutrumpintu palyginimu", užbėga už akių tokiam suskirstymui. Čia susiduriame su tuo, ką galima būtų pavadinti „metaforine abstrakcija", ji išryškina žodžių reikšmės schemą dar prieš ją konceptualizuojant ir klasifikuojant loginiu požiūriu. Taigi dar prieš susiklostant tiesioginei ir perkeltinei žodžio reikšmei, metafora yra, kaip taikliai apibūdino Jakobsonas, pačių semantinių laukų kūrimo procesas. Retorikoje apie reikšmės perkėlimą, apie perkeltinės reikšmės išvedimą iš tiesioginės mes kalbame netiesiogine prasme. Skirtumas tarp tiesioginės ir perkeltinės reikšmės yra antrinis, turint galvoje jų abiejų priklausymą tam pačiam semantiniam laukui.

Ženkime dar vieną žingsnį: kaip nuo žodžių polisemijos mes pereiname prie simbolinio mūsų diskurso pobūdžio? Kai vartoju keletą reikšmių turintį žodį, neišnaudoju visų jo galimybių, pasirenku tik vieną kurią tos reikšmės dalį; tačiau likusi jos dalis niekur nedingo; ji liko nustelbta, užslopinta, jeigu galima taip pasakyti, ir plūduriuoja aplink tą žodį. Čia ir glūdi žodžių žaismo, poezijos, simbolinės kalbos galimybės. Ir iš tikrųjų, užuot iš visos sakinį

3. Aristotelis, *Rinktiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1990, p. 306.

sudarančių žodžių semantinės amplitudės pasinaudojęs vieninteliu matmeniu, pagrįstu „diskurso siekiais“, – tuo, ką galima būtų pavadinti izotopija, – iš turimos semantinės gausybės aš galiu išgauti kitų kontekstinių efektų. Antai poetinėje kalboje visos žodžių reikšmės veikia sykiu, sukurdamos tam tikrą semantinę polifoniją. Kontekstas sudarytas taip, kad, užuot išskyręs vieną reikšmę, jis ne tik leidžia egzistuoti žodžių reikšmių gausybei, bet išsaugo ją ir skatina.

Taigi simbolinės kalbos funkcionavime reikia skirti tris dalykus: bendrą kalbos metaforinį vyksmą, daugiareikšmiškumo fenomeną, arba polisemiją, ir galiausiai – kontekstinę struktūrą, kuri, užuot būdama tarsi koks sietas, patį diskursą daro polifonišką. Taip atsiranda poetinė kalba, galinti išreikšti tai, ko neįmanoma išsakyti tiesiogiai, o tik aplinkiniu būdu – netiesioginėmis reikšmėmis. Telieka įrodyti, kad mite glūdinti simbolika grindžiama tokia reikšmių sankloda, kurią paaiškinti gali tik kalbos teorija, kalbą traktuojanti kaip diskursą, o ne kaip vien ženklų sistemą.

Metaforiškai aiškinant mitą, pasakojimo forma tiriama ne tiesiogiai, o aptariant simbolinę pagrindinių mitinio diskurso sakymo aktų sandarą. Beje, struktūrinė analizė daro lygiai tą patį, mitą skaidydama į mitemas. Tačiau struktūrinė analizė remiasi prielaida, kad kompozicinis mitemos vienetas jau pats savaime yra struktūros faktas. Šitai ir kelia daug abejonių. Kaip galima suprasti iš anksčiau pateikto pavyzdžio, metaforizacija vyksta jau išskiriant santykių pluoštus, su kuriais susiduriame analizuodami mitemas; taigi galima manyti, kad struktūros ir metaforos dalykai mitinio sakymo akte susiję taip pat glaudžiai, kaip kiekvienoje kalboje susiję, anot Jakobsono, metonimizacijos ir metaforizacijos procesai.

Šie du procesai diskursuose susipynę įvairuojančiomis proporcijomis: kartais vyrauja metonimizacija, o kartais metaforizacija. Taip ir mitinis pasaulis, rodos, gali išsitekti tarp dviejų polių, – viename vyrauja sintaksinis, kitame – metaforinis aspektai. Neatsitiktinai Lévi-Straussas ryškiausių pavyzdžių sėmėsi ne iš semitų, helenų ar indoeuropiečių kultūrinio arealo, o iš to geografinio arealo, kurį ankstesnės kartos antropologai apibūdino kaip toteminį. Toteminiam kultūriniam arealui būdinga klasifikacinio pobūdžio loginių konstrukcijų gausa; toteminės visuomenės, kaip atskleidė

Lévi-Straussas, puikiai skiria ir klasifikuoja akmenis, augalus, gyvūnus ir sudėtingas giminystės sistemas; netgi jų socialinės sistemos grindžiamos mainų klasifikavimu, rafinuotomis transformacijomis, joms būdinga tokia pat taksonomija, kaip ir mitams. Tad reikia išsiaiškinti, ar struktūrinio požiūrio šalininkai nerado toteminiame areale tinkamo objekto, tokios rūšies mitų, kuriems priešpriešos ir koreliacijos mažiau svarbios nei turiniai. Štai kodėl tokiame išskirtiniame pavyzdyje metaforinis vyksmas gali būti įjungtas į sintaksinį vyksmą.

Visai ką kita matome priešingame mitų skalės poliuje: semitų ir ikiheleniniams mitams, be abejonės, galima taikyti tokią pačią struktūrinę analizę, kaip ir kitiems mitams, tik sintaksinio ir metaforinio vyksmo ryšys čia akivaizdžiai atvirkščias. Sintaksinė struktūra čia silpna, o koreliacija su gamtinėmis ir socialinėmis klasifikacijomis daug lankstesnė. Užtai tie mitai semantiškai yra tokie įvairiapusiai, kad gali atgyti įvairiuose socialiniuose kontekstuose ir būti vis naujai interpretuojami. Be to, tie mitai skirtingai susiję su laiku ir istorija; toteminėms sistemoms būdingas tam tikras sinchroninis rišlumas ir diachroninis nestabilumas; jos pasiduoda žlugdančiam laiko poveikiui. Į įvykius reaguodamos kaip į kokią grėsmę, jos vargiai gali būti pagrindas kokiai nors tikrai istorijai. Priešingame poliuje vidinės struktūros sąsajos su laiku visiškai kitokios. Antai Egzodo tema Senajame Testamente turi beribę simbolinę galią; kaip tik todėl ji ir buvo kartojama skirtinguose tautos būties etapuose ir net skirtingais diskurso lygmenimis: juk ją galima perteikti kokiu nors istoriniu pasakojimu arba šlovinti himnu. Todėl Egzodo tema veikiau tinka interpretacinei istorijai, o senovės Izraelio atveju – tradicijų teologijai, bet anaiptol ne klasifikacinėms sistemoms. Didžiųjų to paties ciklo simbolių reikšmė ne visiškai atsiskleidžia esamose kombinacijose, jų reikšmė lieka virtuali kaip kokio nors superdeterminuoto semantinio lauko reikšmė; tai rezervas, šaltinis, iš kurio semiasi kaskart atsinaujinanti vartosena kurdama naujas struktūras.

Tačiau neverta suabsoliutinti tos priešpriešos; kaip metaforizacijos ir metonimizacijos procesai, nors jų proporcijos ir įvairuoja, įžvelgiami kiekviename diskurse, taip ir aiškinimas remiantis struktūra bei simbolinės interpretacijos gali įvairiopai susipinti

visuose mituose. Štai kodėl turi būti labai svarbu, kaip vienokio pobūdžio aiškinimas, vidinės būtinybės skatinamas, nurodo į kitokio pobūdžio aiškinimą. Tai buvo parodyta aukščiau, simbolinį aiškinimą siejant su giliąja semantika, kurią gali atskleisti tik struktūrinė analizė.

2. Mito reikšminė intencija

Mitas kaip pasakojimas apie pradžių pradžią

Jeigu mitą laikome diskursu, kitaip tariant, prasmę ir referenciją turinčių sakymo aktų ar sakinių tėkme, reikia sutikti, kad mitas *sako kažką apie kažką*. Dabar reikia išskirti ką *sakydamas* jis *pasako*. Mūsų darbinė hipotezė, kad mitas – tai „pasakojimas apie pradžių pradžią". Struktūrinė analizė ir metaforinis aiškinimas neatskleidė šito požymio, tik paruošė tam dirvą. Struktūrinė analizė, tiesą sakant, negali atskirti folkloro nuo mito, nes tą skirtumą lemia ne forma, o turinys. O metaforizacija neišryškina, ką nurodo metafora, ir šiuo požiūriu taip pat yra labai formali. Čia, remdamiesi Mircea Eliade, laikysimės tos nuomonės, kad mitas, kaip pasakojimas apie pradžių pradžią, iš esmės atlieka steigiamąją funkciją; mitas atsiranda tik tuomet, jei pamatinis įvykis atsitinka ne istorijoje, o priešistorėje, *in illo tempore*: tai mūsų laikų sąsaja su tuo laiku, kuris suformavo mitą, o ne įsteigtų dalykų savybė, nesvarbu, ar tie dalykai yra tikrovės visuma – pasaulis, ar tikrovės nuotrupa, kokia etinė taisyklė, politinė institucija, o gal žmogaus egzistencija vienokiomis ar kitokiomis sąlygomis, tyra ar paženklinta nuopuolio. Mitas visuomet sako, kaip koks nors dalykas atsirado.

Iš šio pagrindinio apibrėžimo plaukia tiesioginės išvados. Pirmoji nusako „vaizdinių" ryšį su steigiamąja funkcija, kuri yra pastovi, o „vaizdiniai" – kintami. Štai kodėl steigiamąją funkciją gali prisiimti labai įvairios antgamtinės būtybės: dievai, pranašai, didvyriai ir pan.; pasaulio pradžios istorijos schemoje jų „figūros" atlieka antrinę funkciją palyginti su steigiamąja funkcija; tai – *dramatis personae*: kita vertus, juos atpažįstame iš to, ką jie daro, o ne iš to, kas jie yra. Lyginamoji religijų istorija klysta taikydamasi tiesiai į tas „figūras", tuos vaizdinius, traktuodama juos kaip grynus antropomorfizmus;

remiantis pasakojimu apie pradžių pradžią, juos reikia laikyti steigiamosios funkcijos kintamaisiais.

Suklaidinti galėjo tai, kad tos figūros, atrodo, geba būti autonomiškos; artikuliuotose mitologijose pasakojama apie dievus: kada ir kaip jie kūrė, kaip, palikę savo kūrinį, pasitraukė; be to, pasakojama, kaip jie kovoja tarpusavy, grumiasi su pabaisomis, titanais ar žmonėmis; beje, ne tik dievai, bet ir visos dieviškos būtybės, net dangaus šviesuliai ar kiti kosmoso elementai pradžių pradžios istorijoje gali būti savarankiški. Taigi mitų pasaulis pateikia gausybę antgamtinių formų: čia veikia pusiau dievas, pusiau žmogus, didvyriai, ištremti ir vandenyje rasti bei išgelbėti karaliaus sūnūs; čia bylojama apie darbus, kančias, žygius ir „dievų teismus"; toji pati mito intencija gali pasireikšti antgamtiškais pavidalais, kurie įsiterpia į teologiją, kosmogoniją, astrologiją ar epopėją. Šiuo požiūriu galima kalbėti apie *figūratyvinį*, arba *vaizdinį*, mitinio pasaulio *atsiskleidimą*; būtent šiuo aspektu ir grindžiamas mito kaip „vaizdinio" („reprezentacijos") traktavimas vokiečių idealistinėje filosofijoje; tačiau buvo svarbu nuo pat pradžių draminę formą susieti su steigiamąja funkcija; tiktai tuomet, kai šis ryšys išplečiamas, o iš tikrųjų – nutrūksta, mitas praranda savo specifiką, lyginant su kitais struktūriškai analizuojamais „pasakojimais".

Antroji tiesioginė išvada susijusi su praktine mito funkcija; daugelis antropologinių mokyklų pabrėžia glaudų mito ir ritualo ryšį. Buvo teigiama, kad mitas pagrindžia ritualą, nes nustato tam tikras veikimo paradigmas. Taip Senojo Testamento sferoje buvo išaiškintas ryšys tarp didžiojo pasakojimo apie pasaulio sukūrimą ir Naujųjų metų ritualo, kurio metu buvo skaitomas mitas ir karūnuojamas karalius. Tai, kas skandinavų mokykloje buvo pavadinta „karaliaus ideologija", remiasi mito, ritualo ir karaliaus valdžios ryšiu. Tas ryšys turi būti suprastas kaip pagrindas; pasakojimas apie pradžių pradžią tampa paradigma dabarties atžvilgiu tiek, kiek mitas istorinį laiką susieja su pirmapradžiu laiku: štai kaip viskas buvo sukurta iš pradžių ir šiandien visa tai išliko nepakitę. Dėl savo pamatinės reikšminės intencijos mitas turi būti pakartotas, vėl atgaivintas rituale. Tasai ryšys, kaip ir jau minėtasis, sąlygoja ypatingą stilių, kuris pavers ritualizaciją savarankišku procesu; taigi, pasirodo, kad

mitas tarpsta rituale arba kad jis tėra akstinas ritualą įsteigiančiam pasakojimui. Todėl galima teigti, kad mitas priklauso ritualo etiologijai. Jei iš tikrųjų mitas vėl gali būti atgaivintas ir išgyventas ritualo forma, jį galima laikyti nuoroda ritualo vyksmui, kurio metu pakartojamas kūrybos aktas. Čia matome reikšminę seką: iš pradžių pamatinė istorija, paskui paradigma ir ritualinis pakartojimas; tačiau tą seką pagrindžia ryšys tarp pradžios laiko ir istorinio laiko.

Trečioji tiesioginė išvada susijusi su *psichologinėmis* mito prielaidomis, kaip kad antroji buvo susijusi su jo *institucionalizacija*. Emocinę šventumo vertę galima paaiškinti, remiantis kuriamąja, steigiamąja pasakojimo apie pradžių pradžią funkcija; ryšys tarp istorinio ir pirmapradžio laiko išugdo tam tikrus *jausmus*, kuriuos Rudolfas Otto aprašė garsiajame veikale *Das Heilige (Šventybė)*: šventumo atsiradimą Otto siejo su ambivalentišku baimės ir meilės jausmu, su kuriuo mitinis žmogus žvelgia į *tremendum fascinosum*. Tas šventumui būdingas emocingumas darosi suprantamas, jeigu atsižvelgiama į tai, kad pasakojimo apie pradžių pradžią dėka žmogus išsineria iš istorinio laiko ir persikelia į pamatinį laiką tiek pačiu pasakojimu, kuris jam padeda tapti pasaulio pradžios amžininku, tiek pasakojimo prasmės atgaivinimu ritualiniame vyksme; čia galima kalbėti apie naują emocinį intensyvumą kaip apie jau minėtų reprezentacinio ir pragmatinio elementų papildymą; „gyventi kaip" mite reiškia liautis egzistuoti vien tik kasdieniame gyvenime; rečitatyvas ir ritualas duoda pradžią emociniam interiorizavimui, kurio metu atsiranda tai, ką galima pavadinti mitiniu-poetiniu žmogaus egzistencijos branduoliu.

Mito, kaip pasakojimo apie pradžių pradžią, apibrėžimas kartu su šiomis trimis tiesioginėmis išvadomis leidžia aiškiai skirti mitą nuo pasakos. Pasaka neįsteigia nieko: nei pasakojimo, nei veiksmo, nei giluminių emocijų. Tą padaro tik mitas.

Mito, kaip pasakojimo apie pradžių pradžią, apibrėžimas apriboja mitą, nepaisant ką tik paminėtų jo atsiskleidimo formų: figūratyvinio arba vaizdinio, pragmatinio arba emocinio atsiskleidimo. Tuos mito apribojimus išryškinsime jį vis lygindami su kitomis diskurso formomis, kurioms taip pat būdinga steigiamoji funkcija, tik vykdoma kitomis priemonėmis nei pasakojimas apie pradžių pradžią.

Paeiliui apžvelgsime mito ryšį su Išganymo istorija – tuo, ką vokiečiai vadina *Heilgeschichte*, jo ryšį su išmintim ir ryšį su eschatologija.

Mitas ir Išganymo istorija

Išganymo istorija, būdinga hebrajų literatūrai, iš esmės išdėstyta Šešiaknygėje, pagrįsta mitui gimininga naratyvine forma, tačiau jos struktūra ir intencija skirtingos. Mitas istorinį laiką sieja su pamatiniu laiku, o išganymo istorija tikėjimo išpažinimą – su pasakojimu apie išgelbėjimo veiksmus. Šiuo požiūriu pavyzdinis yra *Pakartoto Įstatymo knygos* pasakojimas (26, 5–9). Tai anaiptol ne mitinis pasakojimas mūsų ką tik minėtąja prasme; tai pasakojimas-išpažintis apie pamatinį Egzodo įvykį, aprėpiantis Izraelio istoriją nuo išėjimo iš Egipto iki įsikurdinimo Pažadėtoje žemėje. Ši didžiulė sekvencija, kurios branduolį sudaro vienas pagrindinis įvykis, o pradžią ir pabaigą nurodo du įvykiai, apibūdinti griežtais laiko matmenimis, priglaudžia savo struktūroje įvairios kilmės pasakojimus ir kronikas, vienaip ar kitaip įterptus į didžiojo pasakojimo erdvę. Taip sakmė apie patriarchus, kaip ir Vardo apreiškimas ant Horebo kalno, Dievo įsakymų paskelbimas ant Sinajaus kalno, ėjimas per dykumą įsiterpia į be galo tęsią pirmykštę struktūrą; galima pažymėti, kokia įvairi čia nenaratyvinė medžiaga: teofanijos, įstatymų rinkiniai ir pan., įtraukti į gravitacinę erdvę senojo *credo*, kuriam pradžią davė aramėjų protėvis, tremties į Egiptą didvyris; jahvistinės ir elohistinės tradicijų kūrėjai pritaikė praeičiai naratyvinę schemą ir įtraukė į ją, be perstojo plėtodami, protėvių žygius, sakmes apie patriarchus ir galiausiai mitus apie pasaulio pradžią.

Šis diskursas, toks pat nevienalytis, kaip ir mitai apie pasaulio sukūrimą, atkeliavę iš kultūrinio akadų, šumerų, kanaaniečių areal o, galėjo susilieti su *Heilgeschichte* būtent dėl tokio naratyvinės schemos ištęstumo, dėl ją praturtinusių intarpų ir jos poveikio kitiems dokumentams. Viena vertus, galima kalbėti apie mito *istorizavimą*, kai jis susiduria su Išganymo istorija: pasaulio sukūrimo aktas atsiduria išgelbėjimo aktų virtinės pradžioje kaip pirmasis

išganymo aktas. Darosi aišku, kaip visa tai tapo įmanoma: sakmė apie protėvius, tolydžio vesdama atgal pirmojo protėvio linkui, pasaulio sukūrimo mitus įgalina traktuoti kaip įžangą į istoriją tų tautų, kurioms atstovavo patriarchai, – istoriją, kuri pati tapo įžanga didžiajam Egzodo *credo* rečitatyvui; Abraomo pašaukimas vienija dvi diskurso formas: taip užbaigiama pasaulio pradžios istorija ir pradedama patriarchų istorija.

Kita vertus, galima kalbėti apie *Heilgeschichte mitologizavimą*, kai ji susiduria su pasakojimais apie pradžių pradžią; kiekvienas mitas yra pasakojimas apie pasaulio kūrimą: kitados, pirmapradžiais laikais, dievas ar dievai sukūrė [pasaulį]; taigi pradžių pradžia ir pasaulio pradžia sutampa. Tačiau mitas liaujasi buvęs kosmogoninis tikrąja žodžio reikšme, jeigu kūrimo ir steigimo aktus po pasaulio sukūrimo laikysime nesibaigiančia, tęstine kūryba: žingsnis po žingsnio antropogonija tęsia kosmogoniją, pati būdama įtraukta į pasakojimą apie pradžių pradžią. Savo ruožtu ta kosmogonija taip išsiplečia, jog sugriauna struktūrą, naikindama tai, kas buvo jau sukurta, tačiau vėl duodama kam nors pradžią, kaip antai dabartinei žmogaus daliai – slogiai, kupinai kančių, mirtingai; taip atsiranda intrakosminių katastrofų mitai, smurtingi pokyčiai į bloga, nuopuoliai; taip pradžių pradžia susidvejina: arba tobulas pradžios žmogus, arba dabartinis žmogus, atsiradęs po pirmapradės katastrofos.

Dabar aišku, kaip *Heilgeschichte*, net jeigu ji ir atsirado nepriklausomai nuo mito struktūros, galėjo patirti sukrėtimą susidūrusi su mitu, kuris joje glūdėjo: išgelbėjimo aktas galės pretenduoti į naują kūrybą, pradžių pradžią. Šiuo požiūriu įdomus didžiojo tvano mitas; tai perkūrimo mitas, sietinas su nuopuolio, destrukcijos mitu. Taip kiekvienas pasakojimas apie perkūrimą prilygs mitui, nes yra jam giminingas: visa, kas šiame pasaulyje atsiranda, yra kokio nors pasaulio pradžia. Pasaulio kūrybą mes suprantame tik kaip perkūrimą, bet savo ruožtu kiekviena kūryba yra didinga tuo, kad vienąsyk prasidėjo anuo metu – *in illo tempore*. Taigi visos figūratyvinės ir vaizduotės galios, visas parodomasis rituališkumas ir didžiulis šventenybės paveikumas jau nukreipti naujos kūrybos link; viena svarbiausių Biblijos kritikos problemų – suprasti, kaip savita

Heilgeschichte struktūra įgijo mito galių (reprezentacinių, paradigmatinių ir emocinių). Taigi tautos įkūrimas išvadavimo aktu tampa *istoriniu priešistorinės* pasaulio kūrybos šifru.

Mitas ir eschatologija

Reikia ištirti antrą mito sferos paribį – jo sąsajas su eschatologija; čia vėl regime dvi skirtingų diskursų formas, jų reikšminės intencijos yra skirtingo pobūdžio, tačiau jos galėjo susilieti dėl tam tikrų vidinių jų turinio reikalavimų, ir atsirado tai, ką galima pavadinti eschatologiniais mitais. Iš esmės mitas ir eschatologija – tai dvi skirtingos struktūros; pirmosios ryšys su *Heilgeschichte*, o antrosios su pranašyste padės geriau šitai suprasti. Mitas ir *Heilgeschichte* turi vieną bendrą bruožą – jie nusigręžę į praeitį; štai kodėl juodu sieja pasakojimo forma. G. von Radas turėjo pagrindo manyti, kad svarbiausias Senojo Testamento teologijos uždavinys – suprasti tą dviejų didelių diskursų, apie kuriuos pasiskirsto visos kitos diskurso formos, dichotomiją.

Čia iš tikrųjų regime du labai skirtingus tradicijos įtvirtinimo būdus: viena vertus, išdėstomi steigiamieji veiksmai, kita vertus, skelbiama nauja istorinė tvarka. Pranašystė suponuoja pasakojimo laiką, bet tik tam, kad nutrauktų su juo ryšius. Ji suponuoja jį ta prasme, kad pranašystės laikas gali būti tik dieviškųjų ketinimų, istorijos su Dievu laikas. Pranašystė nutraukia ryšį su tuo pasakojimo laiku pirmiausia todėl, kad ji susiduria su tikrąja istorija, o ne su paveldėtomis tradicijomis: ji byloja apie neišvengiamą įvykį (asirų grėsmė Amoso ir Izaijo pranašystėse, Šiaurės grėsmė, naujosios Babilonijos grėsmė Jeremijo pranašystėje, auganti Kiro Persijos galybė antrojoje Izaijo pranašystės dalyje); šiems įvykiams ir jų neišvengiamybei pranašai taiko kanoninės išganymo istorijos kategorijas, bet tik tam, kad tą istoriją nutrauktų. Pranašystė pažeidžia pasakojimą: naujas Jahvės įsikišimas neišvengiamas, jis užtemdys pirmykštį. Jis – išgelbėjimo dievas, bet ir naujos istorijos pradininkas; ši istorija analogiškai pateikiama kaip naujasis egzodas ir naujoji sandora.

Sykiu savotiškai „metaforizuojama" visa praeitis: Pažadėtoji žemė tampa simboliu to, kas nepasiekta. Ateities ir naujumo akcentas

suskaldo visas pasakojimo kategorijas; ryšių nutraukimas iš tiesų tampa pagrindu įkurti naujai tvarkai, tą ryšių nutraukimą reiškiantis nuosprendis yra bet kokio saugumo žlugimo ženklas; pranašystė – tai visų pirma sulaužyta tradicija, išganymo istorijos baigtis, to, kas jau įvyko, „nulifikacija". Būtent šitaip paneigiant praeitį, pradedama skelbti naujus aktus, kurie įvyks anapus išganymo sferos, kurią sudaro išvadavimo veiksmai, papasakoti per naratyvinę išpažintį. Tokia yra pranašystė – pasakojimo priešingybė. Tačiau savo eschatologine forma ji vis dėlto turėjo sudaryti su mitu naują sutartį.

Anksčiau jau buvo kalbėta apie tai, kaip mitas ir išganymo istorija galėjo susivienyti, kad, viena vertus, pasaulio kūrybos idėją pateiktų kaip pirmąjį išvadavimo aktą, kita vertus, kad išgelbėjimo idėją pateiktų kaip pasaulio sukūrimo aktą. Eschatologija, ypač vėlyvojoje hebrajiško kanono literatūroje, įgauna tokią pranašystės formą, kurioje esama galimybių sudaryti naują sutartį su mitu. Eschatologija, kaip galutinių tikslų išraiška, – tai savotiška pranašystė, bet pranašystė, esanti anapus istorijos, istorijos pabaigoje. Pranašystė glūdi vidinėje istorinėje neišvengiamybėje, o eschatologija skelbia naują pasaulio kūrimą, gavus postūmį iš kitur dėl kosminės katastrofos.

Nesunku suprasti, kad ši nauja struktūra galėjo savo ruožtu būti mitologizuota, nepaisant labai akivaizdžios priešpriešos tarp kitokios tvarkos pažado ir tos pačios tvarkos kartojimosi. Jeigu iš tikrųjų kūrybos naujumas pabrėžiamas labiau nei jos senoviškumas, pradžių pradžios mitas gali tapti ne tik jau įvykusio įsteigimo, bet ir visų būsimų įsteigimų mitu. Matėme ir tai, kad mitas gali pasakoti apie naujų dalykų, o pirmiausia – apie žmogaus ir naujo žmogaus atsiradimą jau esančiame pasaulyje. Šiuo požiūriu ritualas, be abejonės, yra mito „futurizavimo" veiksnys; apmąstymai apie pradžių pradžią gali nukrypti į ateitį, tarpininkaujant ritualui, kuris sugrąžina pradžios situaciją į dabartinę būtį. Šia prasme pasaulio kūrimo priminimas atveria ir ateities galimybę; būdamas pavyzdžiu, mitas sykiu yra visų būsimų kūrimų modelis; kiekvienas naujas atsiradimas pakartoja pirmąjį atsiradimą; visos pradžios yra buvusių pradžių pakartojimas. Taip didžiojoje Babilono Naujųjų metų šventėje dalyvauja visi Naujieji metai nuo pat pradžių pradžios.

Taigi pradžios ir pabaigos mitų giminingumą galima suprasti taip: visos praeities pradžios tam tikru mastu yra pabaigos mitai, kad galėtų tapti pakartotos pradžios mitais. Mūsų praeityje esama įvairių pasaulio pabaigų, grįžimų į chaosą, išsiveržimų iš jo. Netgi teogonijoje regime kai kurių dievų galą, „dievų mirtį"; Marduko pasodinimas į sostą – tai galas seniesiems dievams; Dzeuso gimimas reiškia Krono mirtį; tragedija byloja apie Erinijų rūstybės pabaigą ir šviesos dievo Apolono atėjimą; kiekvienas perkūrimas yra to, kas anksčiau sukurta, pabaiga, vieno pasaulio amžiaus pabaiga; kaip ir pasaulinis Tvanas – tai pasaulio pabaiga ir naujo pasaulio atsiradimas. Pabaigos mitai lieka mitai tiek, kiek jie nukelia į pabaigą steigiamąją mito galią.

Lygiai teisinga ir priešinga išvada: kadangi eschatologija naudojasi pasaulio sukūrimo mitų modeliais, naujos eros atvėrimą ji pateikia ne kitaip, kaip pasaulio pradžios atkūrimą. Šitai leidžia teigti, kad pasaulio pabaigos mitai yra tol mitai, kol jie yra atkūrimo mitai. Todėl galima savęs paklausti, ar eschatologija, prisiimdama mito galią, nepraranda tik jai būdingos prasmės ieškojimo intencijos, kuri yra iš esmės priešinga mitui. Dievo karalystės skelbimas, kaip ir ateisiančio Dievo pranašavimas, – ne pasaulio pradžios pakartojimas, o kažkas visiškai kita; taigi galima pagrįstai teigti, kad pranašavimą apie ateisiančią Dievo karalystę perprasime tiktai pasitelkę demitologizavimą tikrąja žodžio reikšme, kitaip tariant, sugrįždami prie pradinės pranašystės, nubrėžiančios skiriamąją nuosprendžio ir mirties ribą tarp tos pačios tvarkos kartojimosi ir kitokios tvarkos pažado.

Mitas ir išmintis

Nėra tikra, kad tas dvejopas mitinio universumo ryšys su Išganymo istorija ir, kita vertus, su pranašystėmis bei eschatologija, išsemia visas mainų tarp mito ir kitų diskurso formų, susijusių su kitomis mąstymo nuostatomis, galimybes. Sąsajos su sentencine Senojo Testamento literatūra, arba, trumpiau tariant, – išmintimi, taip pat turi būti kruopščiai išnagrinėtos. Net jeigu savo redakcine forma toji literatūra atrodo esanti vėlesnė už tradicijų istoriją ir pranašystes,

ji, regis, vis tiek slypi mito gelmėje. Prieš pradėdama dalinti žmogui patarimus, išmintis mėgina ištirti pasaulį, kad būtų galima suvokti ir pažaboti jo begalinę įvairovę. Kaip tos tiriamosios veiklos padarinys, atsiranda gyvūnų, augalų, akmenų, tautų bei įvykių, klasifikacijos ir ypač dvinarės klasifikacijos (vyriška–moteriška, dangus–žemė, šviesa–tamsa, gyva–negyva, dvasia–kūnas, laukinis–prijaukintas, švarus–nešvarus, sodas–tyrai, gyvybės medis–nykstanti žolė); apskritai visi mėginimai įvardyti sukurtus daiktus liudija pasaulio ryšį su mūsų mąstymo formomis.

Riba tarp mito ir išminties juolab neryški, kadangi mitas, toks, kokį jį atskleidžia struktūrinė analizė, nesąmoningo mąstymo lygmenyje pats grindžiamas tokia klasifikacijos logika. Tačiau galima teigti, kad išmintis daro sąmoningai tai, ką mitas daro nesąmoningai. Sunku būtų deramai neįvertinti to sentencijų kūrimo: jau patys ritualiniai nurodymai grindžiami tokiomis klasifikacijomis, kurios yra bendras religinės ir mokslinės minties pamatas. Įvardydamas daiktus ir reiškinius, žmogus ieško reikšmės, tvarkos; priartėdamas prie sentencinės literatūros, mitas tolsta nuo pasakos ir tiesiogiai siejasi su mąstymo infrastruktūra. Tų pirminių sentencinių sąsajų yra gausu; klasifikuodamas protas apsisprendžia tikrovės dviprasmybių atžvilgiu; jis nubrėžia ribą tarp panašumo ir skirtingumo, tarp to, kas giminninga, ir to, kas priešinga, tarp tęstinumo ir pertrūkio, tarp *taip* ir *ne*.

Tik įvedus tokią tvarką, galima tyrimo procedūras taikyti ir pačiam žmogui, akivaizdžiai susidūrusiam su gyvenimo nedarna. Prasmės ieškojimas čia įgyja veikiau egzistencinį mastą, bet iš esmės nekeičia ieškojimų krypties. Etinės reikšmės išmintis įgyja tiek, kiek pasaulis pasirodo esąs prasmė, kuriai kažkas gresia: pažinti pasaulį – tai gebėti jame gyventi metant iššūkį jo absurdiškumui.

Taigi galima pasakyti, kad mitai apie pasaulio pradžią patys prilygsta sentencinei literatūrai: juk supratus, kaip viskas prasidėjo, galima žinoti, kokią reikšmę tai turi dabar ir kokią ateitį žada žmogui. Nuopuolio mitų funkcija turbūt ir yra rasti prasmę netvarkos ir nevilties situacijoje. Jie savotiškai sutaiko žmogų su tamsiomis jo patirties zonomis; jie tarsi yra toji naktis, kurioje žmogui teks gyventi. Tačiau prie pasaulio pradžios rečitatyvo išmintis visuomet priduria prasmės dabartinėje grėsmės ir netikrumo situacijoje

reprizą. Taip išmintis susieja mito esmę su labai svariu klausimu: kodėl gyvenimas yra ne tik palaima, bet ir prakeikimas? kodėl ne sodas, o tyrai? kodėl ne laisvalaikis, o darbas? kodėl mus supa ne vien palanki gamta, bet ir laukiniai žvėrys? kodėl turime patirti ne vien meilės džiaugsmus, bet ir gimdymo skausmus? kodėl nuogu kūnu ne tik grožimės, bet ir jo gėdimės, drovimės? kodėl esama ne tik gyvybę kuriančių, bet ir naikinančių galių? kodėl ne tik džiaugiamės gyvenimu, bet ir žengiame karšaties link? Atsakydamas į šiuos klausimus, atverdamas prasmės kupiną žmogiškųjų potyrių pasaulį, mitas skleidžia išmintį, pritaiko ją gyvenimui.

Taigi lyginant mito priešpriešas su kitoms diskurso formomis ir nubrėžiant visų tų diskurso formų tarpusavio mainų apmatus, galima atskleisti tam tikrą prasmės horizontą, kur pasakojimai, mitai, pranašystės, išmintis drauge susilietų į visuotinę kalbą, kurioje sutaptų balsas ir mostas, rečitavimas ir ritualinis veiksmas, skirtumo subtilumas ir išgyvenimo gelmė, atmintis ir viltis. Būtent todėl, kad yra artimas kitoms diskurso formoms, mitas ir realizuoja savo giliausią prasmę – siūlymą „totaliai įsisavinti", anot Jono Pauliaus Audeto (labiausiai kėlusio išminties knygų svarbą), visą kokios nors bendruomenės palikimą.

Mitas ir filosofija

Baigiant šį nagrinėjimą jau galima sugrįžti prie įžangoje iškelto klausimo apie mite pateikiamos pasaulio vizijos sankirtą su filosofijos reikalavimais. Čia apsiribosime mito iškeltomis problemomis naujojoje ir nūdienos filosofijoje. Vis dėlto pagrindinė gija mums tebėra pradinė *mythos* ir *logos* antinomija senovės graikų filosofijoje.

Tiesą sakant, tai ta pati antinomija, kurią įvairiopai pakartoja naujoji ir šiuolaikinė filosofija. Vienas iš būdų išryškinti antinomiją – jos pateikimas *vaizdinių* lygmenyje. Čia šis žodis turi tą pačią reikšmę, kuri jam buvo duota, kai padarėme pirmąją išvadą, tiesiogiai išplaukiančią iš mito apibrėžimo kaip pasakojimo apie pradžių pradžią. Iš tiesų pirmiausia filosofija į mitą su jo epistemologine pretenzija žiūri kaip į vaizdinį. Tuomet *mythos–logos* problema tampa *vaizdinio–sąvokos* problema. Jeigu filosofija – mąstymas sąvokomis, vadinasi,

reikia išsiaiškinti, ar galima manyti, kad mito vaizdinys suteikia pavidalą sąvokai. Čia įmanomi du atsakymai: arba vaizdinys gali būti supaprastintai įjungtas į sąvoką (bet kam tada reikalingas tas aplinkinis kelias, kurio nevaisingumą įrodė antikinės alegorijos teorijos?); arba, priešingai, jeigu vaizdinio negalima supaprastinti, kad jis sutaptų su sąvoka, tai ką tada atlieka racionalus galvojimas?

Kanto ir Hegelio atsakymai į šį paradoksą ypač pamokantys. Dviem skirtingais būdais šiedu filosofai mėgina išsaugoti sąvokos pirmenybę (tiesa, remdamiesi skirtingomis šio žodžio reikšmėmis), deramai įvertindami vaizdinį. Abu jų siūlomi sprendimai gali būti laikomi dviem filosofiniais modeliais, kurių dar niekas nepranoko. Visi kiti ginčai, kuriuos priminsime, vienaip ar kitaip suponuoja poliariškumą, nulemtą Kanto ir Hegelio priešpriešos.

Kantiškoji mitologijos interpretacija

Ne tik veikale *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (Religija grynojo proto ribose)* reikia ieškoti Kanto atsakymo į klausimą apie vaizdinius filosofijos apyvartoje. Šį dalinį atsakymą įprasmina visa ribų filosofijos sistema. Ketinimas pažinti absoliučius objektus, esančius anapus juslinės patirties ir mokslinio žinojimo, ribų filosofijoje yra pasmerktas iliuzijai; šia prasme mitų pasaulis patenka į Kanto „transcendentalinės iliuzijos" kritikos sritį, aprėpiančią ne tik klasikinius metafizinius įrodymus, bet ir didžiosios kultūros perduodamų antgamtinių prielaidų visumą.

Vis dėlto Kanto filosofija – anaiptol ne paprastas pozityvizmas. Transcendentalinė iliuzija atsiranda tik todėl, kad protas neapsiriboja suvokimu ir reikalauja, kad sąlygų gretos priešakyje būtų kas nors *besąlygiška;* tai, kas besąlygiška, gali būti „mąstoma", bet negali būti „pažinta". Tasai skirtumas tarp *mąstyti* ir *pažinti,* susietas su transcendentalinės iliuzijos kritika, atveria galimybę interpretuoti mitų pasaulį. Juk mitas, pasmerktas kaip slapta metafizika, gali įgyti prasmės dėl savo ryšių su tuo, kas besąlygiška. Kokia toji prasmė? Kantui tai gali būti tik etinė prasmė. Vienintelis būdas pažeisti ribas negrįžtant prie „transcendentalinės iliuzijos" yra padaryti mūsų laisvę priklausomą nuo moralės.

Tik šiuo *praktiniu* pagrindu gali būti išplėtoti „postulatai" apie Dievą, nemirtingumą ir laisvę. Remdamasi tais praktinio proto *postulatais,* filosofija „vien tik proto ribose" gali nors kiek suprasti religinius vaizdinius. Filosofija šitai gali ir net privalo daryti nuo tada, kai ji susidūrė su blogio problema. Galimybė įveikti blogį – tai laisvės galimybė tapti ne tik siekiu arba svajone, bet ir tikrove. Nuo tada darosi suprantama, kad blaivi viltis remiasi „gerojo prado" pergalės prieš „blogąjį pradą" vaizdiniais. Tai, ką galima būtų pavadinti „pergalės prieš blogį" *schemomis* ar *simboliais,* filosofija ne tik savo ribose, bet ir paribiuose suvokia kaip „vaizdinius", stiprinančius blaivią viltį.

Žinoma, Kantas mąstė ne apie mitus, o apie krikščionybę. Šiaip ar taip, niekas nedraudžia taikyti Kanto „simbolizavimo" koncepcijos anksčiau minėtajai pasaulio vizijai, kai kalbame apie vaizduotę, apie *prasmės poreikį,* kurį skleidžia protas. Kantiškojo mitų aiškinimo branduolys itin išryškėja veikalo *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* skyriuje „Parerga"; *Parerga,* pasak Kanto, tai vaizdiniai, esantys ne vien tik proto ribose, bet ir paribiuose. Vadinasi, tik pažindama paribius, ribų filosofija, kuri sykiu yra ir praktinė filosofija, gali priimti mitinio pasaulio tiesą.

Tačiau už tai reikia sumokėti nemažą kainą: mitai pasidaro suprantami tik juos apvalius nuo bet kokios spekuliatyvinės reikšmės ir susiejus su praktine proto funkcija, kitaip tariant, juos galiausiai susiejus su žmogaus laisvės įgyvendinimo sąlygomis. Kaip tik dėl to galima teigti, kad Kantas pramynė kelią egzistencinei mitų interpretacijai.

Hegelis ir religiniai vaizdiniai

Hegelis atveria kitą galimybę. Religinius vaizdinius jis regi ne anapus save cenzūruojančio proto nubrėžtos ribos. Priešingai, jie yra šiapus žinojimo pabaigos, jie yra absoliutaus proto savimonėje. Taigi religinių vaizdinių sfera – ne paribiai, jie priklauso priešpaskutiniam kelio į absoliutų žinojimą etapui. Maža to, religijos ir filosofijos turiniai negali būti skirtingi, nes negali būti dviejų absoliutaus proto savimonių. Religija ir filosofija skiriasi ne turiniu, o žinojimo lygiu.

Religija išlieka vaizdinių sferoje, o filosofija pakyla iki sąvokos. Taip Hegelis sulaužo siaurus praktinės Kanto filosofijos rėmus ir virtualiai atkuria mitinio universumo ryšius su spekuliatyvine tiesa.

Tačiau kokius ryšius jis atkuria? Kaip ištrūkti iš antinomijos, teigiančios, kad vaizdinys turi būti arba nereikalingas, arba neįveikiamas? Išliekamąją vertę Hegelio veikaluose turi hierarchinio vaizdinių pasaulio organizavimo koncepcija ir dinamiškumo koncepcija, – dinamiškumo, kuris, veikiamas įsakmaus įveikos (*Aufhebung*) impulso, iškelia vaizdinį iki sąvokos. Mitų pasaulį Hegelio religijos filosofijoje atitiktų dvi pirmosios pakopos to, ką jis vadina religija: „gamtinė religija" ir „estetinė-moralinė religija". Tiek vienoje, tiek kitoje plotmėje vaizdinių pasaulis yra visiškai pateisinamas; būtent per vaizdinius absoliutus protas įgyja substancinę tiesą, kuri tolydžio privalo virsti savimone ir sąvoka. Tačiau visuomet reikia sugrįžti į tą išeities tašką, kur protas yra daiktas, akmuo, nes būtent jutiminiai pavidalai mums leidžia nuolat pasitikrinti, ar protas nuo mūsų neatitolo, ar jis turi galios atsiskleisti, ar jis atsiskleidė. Tačiau sykiu filosofijos uždavinys – parodyti, kad šitas susvetimėjimas jau pats savaime yra reikalavimas jį įveikti. Hegelio įtakai galima priskirti ir teiginį: „stabas turi mirti, kad gimtų simbolis". Ir iš tikrųjų stabų mirtis yra vaizdinio virsmo sąvokos ženklas.

Visų pirma miršta gamtiniai vaizdiniai, kitaip tariant, tai, ką šiandien kartu su Mircea Eliade vadiname „kosminiais simboliais"; jų monstriška galia maitina visus jais remiantis kuriamus aukštesniuosius simbolius. Gamtos simboliai mirė graikų mene ir graikų religijoje. Skirtingai nuo kosminių ir gyvulinių simbolių ir netgi skirtingai nuo geometrinių piramidės ir obelisko simbolių graikų statula yra *pats* [*soi*]. Bet reikia žengti antrosios mirties link – pačios helenінės figūros mirties link. Mirus graikų „statulai", atsiranda komedija ir *pats* interiorizuojamas romėnų juridinio asmens sampratoje. Tą mirtį lydi stiprus sielvarto ir tuštumos jausmas; šia proga Hegelis ir ištarė garsiuosius žodžius: „Dievas mirė", paimtus iš liuteronų Didžiojo Penktadienio himno.

Šiame mirties fone įvyksta vienintelis dalykas, pasak Hegelio, *čia esančios dvasios* „atsivėrimas", tai yra – krikščioniškasis Įsikūnijimas. Bet čia ir vėl neišvengiama mirties proceso, kad bendruomenė

įsisavintų šio absoliutaus įvykio prasmę. Faktiškai Įsikūnijimas nepanaikino vaizdinio viešpatystės, jis tik įgavo naują pavidalą: tapo ir įvykiu, ir bendruomenės interpretacija. Štai kodėl visas spekuliatyvus krikščionybės turinys privalo būti iš naujo paaiškintas sąvokine kalba.

Dar ilgai bus ginčijamasi, ar Hegelis nesuskaidė mitinio vaizdinių universumo, priskyręs jį priešpaskutiniam kelio, pasibaigiančio absoliučiu žinojimu, etapui, – to nepadarė Kantas ribų filosofijoje, apeinančioje tai, ko ji negali įtraukti į savo pačios nusibrėžtus apribus, nors ir regi, lyg ir iš šalies, bendrą paribio vaizdą.

Vis dėlto atrodo, kad Hegelis suformulavo taisykles šiuolaikinei hermeneutikai, kuri nuo jų nenutolo. Pirma mitinis vaizdinys turi prasmę. Toji prasmė – atskleisti mums Absoliutą. Antra, toji prasmė glūdi pačiuose materialiausiuose vaizdiniuose, teikiančiuose Absoliuto išraiškoms substancinio tikrumo. Trečia, vaizdinys nėra inertiškas paveikslas. Pats mąstymas siekia užsklęsti savo dinamiškumą sąvokoje. Taigi galima teigti, kad Hegelis pagrindė požiūrį, jog interpretacija nėra išorinė interpretuojamo objekto pusė, o yra paties simbolizmo poreikis – simbolizmas tam tikra prasme imasi pats save aiškinti. Vaizdinys, kaip kad Lutheris sakė apie Bibliją, – „savo paties interpretatorius". Ketvirta, interpretacijos kelyje yra etapas, susijęs su mirtimi. Tai neturėtų mūsų stebinti: mes nuolat susidurdavom su pasaulio mirties, kaip naujos eros sukūrimo sąlygos, tema. Apie mirtį ne tik bylojama vaizdiniais ir simboliais – antai Dievo teismo ir Dievo pykčio simbolika pasakojimą apie pasaulio pradžią paverčia jo pabaigos pranašyste, – bet ji glūdi pačioje vaizdinėje struktūroje: *simbolis – tai mirštantis vaizdinys, kuris krypsta sąvokos link.* Galiausiai pati prasmės ieškojimo kryptis, – prasmės strėlė, perskrodžianti visus tuos dinamizmus, – veda į pirminio simbolizmo, kuris yra pati absoliuto pripildyta sąmonė, atsiskleidimą. Taip pateisinamas ir, jeigu taip galima pasakyti, filosofijos laiduojamas bruožas, kuriuo ir baigsime šį reikšminės mito intencijos tyrimą, būtent tai, kad mitas įgyja prasmę tik visų diskurso formų polifonijoje, „totalinio įsisavinimo" akiratyje.

Kanto ir Hegelio alternatyva sudėtinga. Aišku, jų negalima tapatinti, sujungti į vieną, bet jų kontrastus galima bent sušvelninti

savotišku kiekvieno jų patikslinimu. Viena vertus, apribodami „tikėjimų" pasaulį praktikos pasauliu, kaip daro Kantas, rizikuojame juos susieti su moralizmu. Tuomet reikėtų prisiminti Nietzschės žodžius, jog „tik moralus Dievas buvo paneigtas". Tačiau Hegelio pretenzija į absoliutų žinojimą kelia ne mažesnį įtarimą: kur iš tikrųjų filosofo vieta? ar jis yra anapus vaizdinių žaismo?

Ar tuomet nebūtų įmanoma iš naujo įprasminti pačios etikos, kuri rastųsi ne tiek iš privalėjimo ir pareigos idėjos, kiek iš akstino, skatinančio vergą vaduotis iš nelaisvės. Taigi, jeigu etiką suvoktume kaip laisvės realizavimo sąlygų sankaupą, visa savivoka būtų etiška ir galėtume tvirtinti, kad simbolinis pažinimas – tai ilgas aplinkinis kelias, kurį nuėjęs *pats* suranda savęs įsteigimo sąlygas. Argi pirmoji mito funkcija nėra įsteigti istorinį laiką?

Šiuo atžvilgiu Kanto mintis yra kur kas turtingesnė, nei atrodo iš pradžių. Mitinis pasaulis nesustiprina mūsų pareigos jausmo, nes tas jausmas savaime pakankamas. Jis atsako ne į klausimą: „Ką aš turiu daryti?", bet į klausimą: „Ko aš galiu tikėtis?", – klausimą, kurio reikia valios objektui galutinai apibrėžti. O kita vertus, argi negalima pasakyti, kad Kantas patikslina Hegelį? Absoliutus žinojimas nėra kažkas išoriška vaizdinės reprezentacijos procesui. Jis gaivina tą procesą iš vidaus ir skatina jo savivaržą. Taip suprasta sąvoka yra ne vaizdinių priedas, o vidinė jų šviesa; ir šita ieškanti savęs tiesa – tik absoliuto mumyse suvokimas. Jeigu taip, tai nėra reikalo rinktis arba grynai praktinę, arba spekuliatyvinę interpretaciją: reikšminė mito intencija numato jų vienovę. Juo labiau nėra reikalo rinktis arba vaizdinius, arba sąvoką: ir vėl savo reikšmine intencija mitiniai vaizdiniai taiko į tą prasmės visuotinumą, kurį Hegelis taikliai įvardijo „sąvoka", o sykiu jie pastiprina sąvoką tuo schematizmu, kurį Kantas pavadino „menu, paslėptu gamtos gelmėse".

Versta iš Paul Ricœur, „Le Mythe: L'interprétation philosophique",
in *Encyclopaedia Universalis*, t. 15, Paris, 1989.

KETVIRTOJI DALIS

Skaitiniai ir interpretacijos

Marcel Detienne

JAUTIS SU KVAPIAISIAIS PRIESKONIAIS

Gimę ypatingomis aplinkybėmis susijungus žemei ir saulės ugniai, kvapieji augalai yra laukinės gamtos dovana, kuria naudodamiesi žmonės gali tam tikru būdu tarpininkauti tarp to, kas artima ir kas tolima, sieti Viršų ir Apačią. Nors daugumas šių augalų iš tikrųjų yra kultūriniai, graikams, kurie kvapiąsias prekes atsiveždavo iš tolimųjų plaukiojimų, atrodė, kad jie priklauso paprastajai rankiojimo kultūrai. Graikų pasaulyje, kur kvapiąsias medžiagas imta vartoti nuo VII amžiaus pabaigos[1], jos atlieka trejopą funkciją: prieskonių, kulto, erotikos. Šie gamtos produktai, nepriskiriami kultūriniams augalams, vartojami tik pagardams ir prieskoniams. Truputis tokios medžiagos teikia kvapą daugybei kieto ar skysto maisto porcijų. Nors daugumą kvapiųjų medžiagų senieji graikai suvartodavo kaip kulinarijos prieskonius[2], bet iš tokių kaip smilkalas ir mira[3] arba gamindavo tepalus ir kvepalus, arba naudodavo kaip aukas kulto apeigose.

1. Mirą (*mýrrha*) pirmąsyk, atrodo, paminėjo Sapfo (*Poetarum Lesbiorum fragmenta*, parengė Lobel-Page, Oxford, 1955, fr. 44, 30). Plg. E. Masson, *Recherches sur les plus anciens emprunts sémitiques en grec*, Paris, 1967, p. 54–56 ir Fr. Pfister enciklopedinį straipsnį „Rauchopfer", in Pauly ir kt., *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1914, sk. 277–278. Tačiau apie kvepalus daugsyk užsimenama Mikėnų lentelėse (žr. M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, p. 118, 1 išnaša).
2. Pagardams (*artýmata*) ir prieskoniams (*hēdýsmata*) graikų virtuvėje skiriama daug dėmesio. Plg. sąrašus, pateiktus Antifano (fr. 142, in Kock, II, p. 69) ir Aleksio (fr. 127, in Kock, II, p. 343).
3. Mira gali įeiti į pradžios gėrimų [*avant-boire*] sudėtį (*própoma*: pipirai, retosios žolės, mira, ilgasis papirusas, Egipto smilkalas, žr. *Athenaeus*, II, 68 C–D) arba

Mite apie smilkalo krūmą[4] nusakoma kvapų reikšmė kulto plotmėje. Afroditė, keršydama Saulės dievui, atskleidusiam jos neteisėtos meilės ryšius, priverčia jį pamilti Leukotoją, persų karaliaus Orchamo, gardžių kvepalų žemės valdovo, dukterį.[5] Šis, įtūžęs, kad Saulės dievas išdrįso miegoti su jo dukterimi, sumano padėti Leukotojai atsikratyti meilužio: jis užkasa ją giliai po smėlio kauburiu. Kai saulė nori ją išlaisvinti, jau per vėlu: jos spinduliai neįstengia atšildyti jaunosios mergaitės. Tada Saulės dievas apšlaksto Leukotojos kūną kvapiu nektaru pažadėdamas: „Vis tiek tu pasieksi dangų." Kūnas, persunktas dieviškojo nektaro, bemat ištirpsta, plačiai skleisdamas savo kvapą, iš žemės, kur įleido šaknis, smaigaliu ardydamas kapą, kyla smilkalo stiebas. Tėvo sumanytam kankinimui atskirti nuo meilužio suvedžiotąją dukterį ir paslėpti ją kuo toliau nuo saulės atliepia kūno, pasmerkto supūti, virtimas savo priešybe – kvapiu augalu, kurio aromatas, gimęs saulėje, smilkalais vėl į ją grįš, ir abu meilužiai bus dar arčiau vienas kito negu pirma. Nuo tada kvapieji augalai – šiuo atveju smilkalas – įgyja galią jungti Apačią ir Viršų.

Tokią reikšmę iš tiesų turi smilkalų ir miros atnašavimas, kuriuo Graikijoje pradedamas kraujo aukos ritualas. Kaip sako antikos komentatorius, oratoriaus Eschino „scholiastas", „kvepėjimu norima suvilioti dievus"[6]. Įmesti į aukuro ugnį stambesniais gabalais arba kruopščiai susmulkinti smilkalai ir mira susieja du vienas nuo kito atskirtus pasaulius: žmonių pasaulį ir dievų pasaulį. Nustelbti nemalonų mėsos ir riebalų svilėsių kvapą – anaiptol ne vienintelis

būti vartojama kai kurių gėrimų aromatizavimui (plg. aromatizuotas vynas, į kurį kaip ekscipientas įeina mira, žr. apie tai J. André, „Vin myrrhé", *Annales de la Faculté des Lettres d'Aix*, t. 25, sąs. 1 ir 2, 1951, p. 45–62).

4. Ovidijus, *Metamorfozės*, IV, 190–255. Laktancijus Placidas mito ištakas sieja su Hesiodu (fr. 351, parengė West ir Merkelbach (*fragmenta dubia*). Plg. W. Kroll, „Leukothoe", in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 1925, sk. 2306).
5. Ovidijus, op. cit., 209. 214 ir 215 eilutėse minimas vakaris dangus virš ambrozijos ganyklų, skirtų Saulės dievo žirgams.
6. *Eschino scholija*, I, *Prieš Timarchą*, 23, parengė Dindorf, p. 13, 9–11. „Panašus traukia panašų", – primena scholiastas.

smilkymo tikslas[7], tai yra esminė graikų aukojimo procedūra: dūmų ir kvapų reikšmė aptariama seniausiuose dievų kulto paliudijimuose[8]. Tarp žodžių, apibūdinančių aukojimo procedūras, nemaža turi šaknį **thy-*, o jos semantinės konfigūracijos *thýō, thysía, thýos* rodo, kad būtent per ugnį ir dūmus dievų sostą pasiekia jiems skirtos aukos. Beje, vieno iš seniausių terminų, kuriuo Homero epopėjoje apibūdinamas aukojimas dievams, žodžio *thýos* (daugiskaita *thýea*) pirminė prasmė buvo „dagi medžiaga, skleidžianti kvapius dūmus"[9].

Šiuos įvairius lingvistinio pobūdžio pastebėjimus visiškai patvirtina „antikvarų" paliudijimai, kurie, baigiantis IV amžiui pr. Kr., sudarė ištisą aukojimo teoriją. Teofrastas traktate „Apie maldingumą" teigia, kad, prieš įdiegiant Graikijoje kvapiąsias medžiagas, archajiškiausia auka buvo kvapių krūmokšnių deginimas; jo manymu, tai patvirtina dar išlikęs įprotis kai kuriuose ritualuose rinktis kurui kvapnią medieną.[10] Filochoras Atėnietis[11], žynys, egzegetas ir didelis aukojimo apeigų žinovas, sako, kad „čiobras" (*thýmos*) teikęs peną seniausioms aukoms, vadinamosioms *nēphália*, tai yra toms aukoms, kuriose niekad nebūdavo nuliejamas vynas, kur nebūdavo deginami nei vynuogienojai, nei figmedžiai. Kodėl *thýmos* (graikiškai tuo žodžiu vadinama viena kvapiųjų augalų rūšis[12]), o ne kedras[13] ar lauras

7. H. von Fritze, *Die Rauchopfer bei dem Griechen*, disertacija, Berlin, 1894; Fr. Pfister, „Rauchopfer", in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 1914, sk. 267–286.
8. Plg. J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence, 1966, p. 69–125.
9. Ibid., p. 110.
10. Theophrastus, *Perì Eusebeías*, fr. 2, parengė W. Pötscher, Leiden, 1964, p. 146–150.
11. *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 328, fr. 194.
12. *Satureia thymbra*, L. Plg. Plinius, *Naturalis Historiae libri*, XXI, 56 su J. André (Paris, 1969, p. 114) pastabomis ir A.C. Andrews „Thyme as a condiment in the Graecoroman Era", in *Osiris*, 13, 1958, p. 150–156.
13. Plinius, *Naturalis Historiae libri*, XIII, 2: „[Trojos karo laikais] dar tebebuvo deginamos tik vietinių medžių, kedro ir citruso, šakos, o aukojimo vietose nuo jų vinguriuojantys dūmai, užuot maloniai kvepėję, trenkė svilėsiais." Nežinomas poetas komikas (fr. 34, in Kock, III, p. 404) vartoja posakį: *allà thŷe tûs kédrūs*, kuriame veiksmažodį *thymiâsai* pakeičia *thŷsai* (plg. Phrynichos, *Epitomḗ*, parengė De Borries, p. 74, 3–6 apie žodį *thŷsai*).

arba miežiniai miltai, kuriuos senovėje, pasak Plutarcho[14], pitija degindavo ant Apolono altoriaus, ar ne dėl to, kad jo pavadinimas, *thýmos*, jį apibūdina kaip krūmokšnį, puikiausiai tinkantį skleisti dūmams (*thymiān*), kurie yra pagrindinis aukojimo akto komponentas[15].

Ant altoriaus sudegintų kvapiųjų medžiagų aromatas, palaikydamas tarp žmonių ir dievų vertikalų ryšį, matyt, atlieka panašų vaidmenį kaip olimpiečių garbei deginamo aliejaus kvapnūs dūmai.[16] Lukiano *Ikaromenipe* Dzeuso „darbo kambario" grindyse prigręžiota skylių, kurias dengia apvalūs dangčiai: dievų Tėvas, pakėlęs dangtį, atidžiai klausosi, kokius vardus atneša jam aukojami dūmai, ir įtūžęs nupučia dūmus, apsunkusius nuo nusikaltėlių maldų, kad jie neįsismelktų į Olimpą.[17] Tokį pat komunikacijos modelį atpažįstame vienoje Aristofano komedijoje.[18] Kai paukščiai, Peisthetairo sukurstyti, nori paveržti pasaulio valdžią iš Olimpo dievų, tiesioginė ginčo priežastis yra aukojimo dūmai ir smilkalų kvapas. Kai tik Peisthetairas įtikina paukščius žemės ir dangaus pusiaukelėje tarp žemės gyventojų ir olimpiečių įkurti miestą, jis nebeleidžia nė mažiausiam žmonių smilkomų dūmų ratilui prasiskverbti pro paukščių miestą pas dievus. Jokie mėsos kvapai nebepasiekia Olimpo. Prometėjas slapta praneša žmonėms, kad olimpiečiai jaučiasi tarsi Tesmoforijose*: negaudami aukų, jie pasninkauja.[19] Blokada pasirodo veiksminga. Dzeusas priverstas atiduoti

14. Plutarchus, *De Pythiae Oraculis*, 397 A: *dáphnē* ir *kríthinon áleuron*. Pasak *Odisėjos Q. scholijos*, XIV, 429, prieš atrandant smilkalą, graikai aukodavo (*thymiān*) miežinius miltus (*álphita).*
15. *Thymiān* taip pat gretinama su *thýein*, žr. Theophrastus, *Perì Eusebeías*, fr. 8, parengė W. Pötcher, p. 160.
16. Tai būdinga aukojimui: J. Rudhart, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte en Grèce classique*, Genève, 1958, p. 254.
17. Lukianas, *Ikaromenipas*, 25–26, parengė Jacobitz, t. 2, p. 417–418.
18. *Paukščiai*, 555 sq.
* *Tesmoforijos* – šventė deivės Demetros, žemdirbystės globėjos, ir jos dukters Persefonės garbei. Vieną šventės dieną būdavo pasninkaujama. (Žvaigždute žymimos vertėjo pastabos.)
19. *Paukščiai*, 1515 sq. Šiuo motyvu pasinaudojo Lukianas (*Dzeusas tragiškasis*, III, 18): dievams gresia badas, jei žmonės nustoja jiems aukoję.

paukščiams Basilėją, Valdžią. Tuo metu, kai Peisthetairas ir Basilėja švenčia sutuoktuves, kai jis žengia spindėdamas kaip šviesulys, laikydamas vienoje rankoje žaibą, o antrą ištiesęs Valdžiai, tą pat akimirką „neapsakomas kvapas sklinda iki pat dangaus, o švelnus vėjelis sklaido rūkstančių smilkalų ratilus"[20]. Ryšys tarp Apačios ir Viršaus atkurtas: smilkalų dvelksmas atstoja gardų mėsos kvapsnį, kurio taip geidžia naujieji dangaus valdovai.

Smilkalų kvapas ir mėsos kvapsnis, sumišę ir tarsi susilieję kasdieninėse aukojimo apeigose, vis dėlto turi nevienodą reikšmę. Kad išryškintume skirtumus ir apibrėžtume esminį kvapų aspektą, padarykime šiokį tokį lankstą: žvilgtelėkime į alimentarinę sistemą, praktikuojamą vienoje socialinėje grupėje, kuri, būdama šalutinė graikų pasaulyje, padės parodyti tam tikrus kontrastus ir atskleisti priešpriešas, kituose kontekstuose dažnai nepastebimas. Tai pitagorininkų sekta, kurios nuostatos, susisteminančios įvairius maisto vaizdinius[21], rodo diferencijuotą kvapiųjų medžiagų santykį su atitinkamais gamtos produktais. Įkurta VI amžiaus pr. Kr. pabaigoje Krotono mieste Didžiojoje Graikijoje, pitagorininkų bendrija[22], kuri drauge buvo ir religinė sekta, ir politinė grupė, ir filosofinė terpė, pasižymėjo keistais įpročiais, tarp jų ir griežtu maisto reglamentavimu[23].

20. *Paukščiai*, 1706–1717.

21. Šiek tiek kitokiu pavidalu čia tęsiama analizė, pateikta straipsnyje „La cuisine de Pythagore", *Archives de Sociologie des Religions*, 29, 1970, p. 141–162.

22. Greta fundamentalaus tyrinėjimo – W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg, 1962 pažymėtini enciklopediniai straipsniai K. von Fritz, H. Dörrie, M.B.L. Van der Waerden, „Pythagoras", „Pythagoreer", „Pythagorismus", „Pythagoreische Wissenschaft", in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 1963, sk. 171–300, iš kurių galima susidaryti visuminį pitagorizmo fenomeno vaizdą.

23. Klasikiniai šių tabu tyrinėjimai yra C. Hölk, *De acusmatis sive symbolis Pythagoricis*, disertacija, Kiel, 1894; Fr. Boehm, *De symbolis Pythagoreis*, disertacija, Berlin, 1905; A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, p. 285–294; W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, p. 150–175. Pradedant IV amžiumi pr. Kr., kai kurie istorikai, kaip antai Androkidas ir Anaksimandras, yra pateikę dėmesio vertas alegorines šių tabu interpretacijas. Pavyzdžiui, Pitagorui priskiriamas priesakas nekepinti virtos mėsos: *hephthòn dè parangéllei mè optân* (Jamblichus, *De vita Pythagorica*, parengė L. Deubner, 154, p. 87, 6–7). Pasak Aristotelio *Problemų*

Dar ir Plutarcho laikais iš maisto tabu Pitagoro pasekėjai beregint atpažįstami.[24] Skirstymas į tinkamą ir griežtai draudžiamą valgyti maistą apima didžiąją jo dalį. Užuot pasitenkinus išvada, kad šie tabu ir šie keisti įpročiai – tai „folkloro nuotrupos, kur nėra ko nesuprasti", kaip andai pasakė vienas filosofijos istorikas[25], galima bandyti parodyti, kad tam tikro valgio pasirinkimas ir tam tikrų maisto produktų atsisakymas yra vienas kitą papildantys tos pačios sistemos dariniai, kurių prasmės neįmanoma atsieti nuo socialinės grupės, nustatančios tokią mitybos praktiką ir įsipareigojančios jos visada laikytis.

Kad šioje socialinėje grupėje mitybos problema buvo esminė, matyti iš dviejų IV amžiaus pabaigos istorikų, geriausiai išmanančių pitagorizmą, ginčo dėl to, ar Pitagoras ir jo pasekėjai valgė gyvulių mėsą, ar ne.[26] Timajas Tauromenietis, Sicilijos ir Didžiosios Graikijos istorikas, laikosi požiūrio, kad Pitagoras, nusprendęs nevalgyti mėsos, kartu atmetęs ir kraujo auką. Timajo veikale Pitagoro vegetaro vaizdinys grindžiamas tuo, kad sektos įkūrėjas garbino Delo

(III, 43, parengė Bussemaker, t. 4, p. 331, 15 sq. Plg. S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, t. 5, Paris, 1923, p. 62 sq.), tokia kulinarijos praktika, draudžiama misterijose, reikštų grįžimą atgal į žemesniąją civilizacijos stadiją, kadangi virta mėsa laikoma labiau „civilizuota" negu kepta (plg. Cl. Lévi-Strauss, *L'Origine des manières de table*, Paris, 1968, p. 398 sq.). Pitagorininkams tai buvo dvejopo moralinio elgesio, o ne vien kultūros išsivystymo pakopos. Jie taip interpretavo šį priesaką: *švelnumui pyktis nereikalingas (tèn praótēta légōn mè prosdeīsthai tēs orgēs)*. Šitaip etiniais terminais performuluojama dviejų maisto apdorojimo būdų priešpriešа, vienam jų būdingas lėtas brandinimas, išlaikant darnią sausumo ir drėgnumo pusiausvyrą (kulinarijos plotmėje *hépsēsis*, virinimas, atitinka gamtos plotmėje *pépansis*, nokimą), o kitą apibūdina tiesioginis sąlytis su liepsna, laukiniais ugnies dantimis.

24. Tai liudija ne tik Plutarchus, *Quaestiones Convivales*, VIII, 727 B – 730 F, bet ir fragmentai komedijų, kurias IV amžiaus pr. Kr. paskutiniais trimis dešimtmečiais sukūrė poetai Aristofonas, Aleksidas, Antifanas, pavaizdavę pitagorininkus kaip komiškus personažus: jų prototipai buvo pabėgę į Atėnus Pitagoro pasekėjai, patyrę judėjimo politinį pralaimėjimą (plg. G. Méautis, *Recherches sur le pythagorisme*, Neuchâtel, 1922, p. 10–18; W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft*, p. 194).
25. L. Robin, *La Pensée hellénique des origines à Épicure*, Paris, 1942, p. 35.
26. Klausimo istorija yra pateikta: A. Delatte, *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles, 1922, p. 176 sq.; p. 192 sq.

Apolono altorių *Genétōr*[27], ant kurio joks gyvulys negalėjo būti aukojamas. Iš tiesų daug kas byloja apie ryšį tarp griežto draudimo valgyti mėsą ir kraujo aukos atsisakymo. Jamblichas rašo, kad Pitagoras vengė mėsiškų valgių ir gerbė altorius, nesuteptus krauju. Šiuo atveju atsisakymas valgyti mėsą pratęsia ką tik to paties liudytojo nurodytą draudimą aukoti (*thýein*) gyvulius dievų garbei.[28] Analogiškame draudime, kurį mini Diogenas Laertietis[29], išvis nebekalbama apie draudimą valgyti mėsą; griežtai draudžiama tik kraujo auka. Techninis terminas *spházia*[30], apibūdinantis apeigas, kur kraujas yra pagrindinė auka, ir pabrėžiantis, kad šiuo atžvilgiu aukojimas prilygsta žmogžudystei, turi šiokio tokio kraupumo. Tas pats Diogenas patvirtina ir patikslina teiginį, jog pitagorininkai atsisakė žudyti gyvulius: Pitagoras draudęs savo mokiniams *phoneúein*[31], verčiant raidiškai – vykdyti žmogžudystę. Mokytojui čia rūpi ne tai, kad jo pasekėjai nepralietų piliečio ar giminaičio kraujo, o tai, kad jie nepakeltų rankos prieš gyvulius, „kuriems, kaip ir mums, duota teisė gyventi ir kurie turi sielą". Valgyti mėsą tolygu įvykdyti žmogžudystę, *phoneúein*. Abi sąvokos taip glaudžiai susijusios, kad Pitagoras, kaip pasakoja Eudoksas Knidietis, atsisakęs bendrauti su virėjais ir medžiotojais, nes ir vienus, ir kitus laikęs nusikaltėliais, *phoneúontes*.[32] Šis trigubas atsisakymas valgyti

27. *Diogenas Laertietis*, VIII, 13 ir Timajas yra gretinami knygoje *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 566, F 147 (plg. F. Jacoby komentarą, p. 592). Plg. I. Lévy, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, Paris, 1926, p. 57.
28. Jamblichus, *De vita Pythagorica*, parengė L. Deubner, 107–108, p. 62, 6–12.
29. *Diogenas Laertietis*, VIII, 22, parengė A. Delatte, p. 122, 10–11.
30. Plg. J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence, 1966, p. 155–196.
31. *Diogenas Laertietis*, VIII, 13, parengė A. Delatte, p. 114, 8. Plg. Jamblichus, op. cit., 168–169, parengė L. Deubner, p. 95, 7–12 ir 54, p. 29, 24–25. Lyginant su *spházō* ‚papjauti', *phoneúō* įgyja aiškiai pejoratyvinį niuansą: tai reiškia taip pat ‚nužudyti' arba ‚išžudyti' (plg. J. Casabona, op. cit., p. 160–162).
32. In Porphyrius, *De vita Pythagorica*, 7. Vienas bilingvis graikų–aramėjų Asokos užrašas, atrastas 1958 metais Afganistane netoli Kandaharo, skelbia, kad „karalius atsisako gyvų būtybių" (*apéchesthai tōn empsýchōn*), ir patikslina, kad „visi karaliaus medžiotojai ir žvejai nustojo medžioję" (7–8 eilutės graikų teksto paskelbtos „kolektyviniame" straipsnyje: D. Schlumberger, L. Robert, A. Dupont-Sommer, E. Benveniste, „Une bilingue gréco–araméenne d'Asoka", *Journal Asiatique*, 1958, p. 3 (graikų tekstas); p. 15–16 (L. Robert'o komentarai posakiui *apéchesthai tōn empsýchōn*).

gyvulių mėsą, aukoti kraujo auką ir pralieti gyvų būtybių kraują[33] toje pačioje pitagorininkų aplinkoje atitinka priesaką atnašauti dievams nekruvinus aukojimus, *thysíai anaímaktoi*, jiems aukoti paprastas ir švarias aukas[34]: tešlines figūrėles (*psaistá*), medaus korius (*kēría*) ir smilkalą (*libanōtón*). Pitagoras kviečia Krotono moteris savo rankomis sudėti tokias aukas, užuot garbinus dievus krauju ir žudymu.[35] Šios aukos yra tos pat rūšies, kaip ir ritualinės kviečių, miežių, pyragėlių dovanos, atnašaujamos ant Delo Apolono *Genétōr* altoriaus[36], kurį Pitagoras labiausiai gerbė: ir vienu, ir kitu atveju tai yra priešingybė kruvinam gyvulių aukojimui.

Pitagoro vegetaro vaizdinys, kuriamas Timajo, griežtai prieštarauja tam pitagorininkų apibūdinimui, kurį mums pateikia muzikologas Aristoksenas Tarentietis. Pasakodamas, kaip gyveno paskutinieji pirmosios – Fliunto – brolijos nariai, kuriuos sakosi asmeniškai pažinojęs[37], Aristoksenas kolektyvinių vaišių – *syssitía* – aprašyme vardija, ką pitagorininkai valgydavę bendrai[38]. Į pagrindinio valgymo, *deĩpnon*, meniu greta vyno, miežinės duonos, *māza*, kvietinės duonos, *ártos*, greta prieskonių, *ópson*, virtų ir žalių daržovių Aristoksenas įtraukia mėsą gyvulių, vadinamų *thýsima*, tai yra tinkamų aukojimui ir valgymui.[39] Kad pitagorininkai nevengė mėsos, Aristoksenas pažymi ne sykį, ir kai pasakoja, kaip Pitagoras valgydavo jaunus ožiukus bei žinduklius paršiukus[40], ir kai teigia, kad tas pats

33. Šioje pitagoriečių tradicijoje trys terminai *thýein, esthíein* ir *phoneúein* vartojami sinonimiškai.
34. Plutarchus, *Numa*, VIII, 15.
35. Jamblichus, op. cit., 54, parengė L. Deubner, p. 29, 23–24.
36. *Diogenas Laertietis*, VIII, 13, parengė A. Delatte, p. 115, 3–5.
37. Plg. atitinkamus pastebėjimus: P. Boyancé, „Sur la vie pythagoricienne", *Revue des Études Grecques*, Paris: Les Belles Lettres, 1939, p. 47–49.
38. Jamblichus, op. cit., 98, parengė L. Deubner, p. 57, 8–14. Kad šios ištraukos yra iš Aristokseno *Pythagorikaì apopháseis* aiškiai parodyta knygoje E. Rohde, *Rhein. Mus.*, 1872, p. 35–37, tam iš esmės pritaria P. Boyancé, *Revue des Études Grecques*, 1939, p. 37–40.
39. J. Casabona, op. cit., p. 139.
40. Aristoksenas, fr. 25, in Wehrli, *Die Schule des Aristoteles* (= Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, IV, 11, 6). Plg. Wehrli parengtą fragmentą 28 ir 29 a ir Porphyrius, *De vita Pythagorica*, 36.

filosofas mielai skanaudavo visokią mėsą, išskyrus avieną ir ariamo jaučio skerdieną[41]. Mėsą valgančius pitagorininkus mini ir Aristotelis, iš jo sužinome, kad „jie atsisako gyvulių gimdos ir širdies [...], bet valgo visa kita"[42]; Plutarcho *Užstalės pokalbiuose* pavaizduotieji Pitagoro mokiniai prisipažįsta, kad valgo mėsą, ypač per aukojimo apeigas[43]. Pagaliau ir pats Pitagoras savo pasekėjams, vadinamiesiems „akuzmatikams", arba „politikams", pataria dalyvauti aukojimuose, bet saikingai, aukoti mažesnes aukas, bet jokiu būdu ne jautį.[44]

IV amžiaus graikų istoriografija, konstatuodama dvejopą pitagorininkų dietą, tik išryškino prieštarą, slypinčią pačių pitagorininkų tradicijos dviprasmiškume, kai vienas greta kito atsiduria mokytojas ir jo geriausias mokinys: iš vienos pusės, Pitagoras Samietis, kurio visą peną sudaro keistos medžiagos, „slopinančios alkį ir troškulį", o iš kitos – Milonas Krotonietis, kurio mėsėdiški žygiai garsėjo visoje Graikijoje. Šiedu alimentarinės elgsenos tipai yra tos pačios socialinės praktikos dalis.[45] Kai Pitagoras įsikuria Didžiojoje Graikijoje

41. Ibid., fr. 29 a, parengė Wehrli (= *Diogenas Laertietis*, VIII, 20, parengė A. Delatte, p. 121, 3–6).
42. Aristotelēs, fr. 179, parengė Rose (= Aulus Gellius, op. cit., IV, 11, 12).
43. Plutarchus, *Quaestiones convivales*, VIII, 8, 3, p. 729 C. Plg. taip pat ibid., 728 E; Athenaeus, VII, 308 C; Porphyrius, *De Abstinentia*, II, 28.
44. Jamblichus, op. cit., 150, parengė L. Deubner, p. 84, 18–21.
45. Dvilypę pitagorininkų istoriografijos tradiciją modernieji autoriai linksta vertinti dvejaip: arba pabrėžia žinių apie pitagorizmą iki IV amžiaus prieštaringumą ir laiko tai papildomu argumentu, kad mes neturime jokio supratimo apie pirmąją pitagorininkų kartą; arba atmeta Aristokseno versiją motyvuodami, kad šis autorius dėl savo racionalizmo parodo amžininkams netikrą, visas keistenybes praradusį Pitagorą. Šią išvadą kaip akivaizdžią tiesą kartoja autoriai nuo Burnet iki I. Lévy ir iki Wilamowitz'iaus. Tačiau kad ir kokios būtų daromos išvados, vienu dalyku, atrodo, niekada neabejojama: pitagorininkų alimentarinių priesakų skirtumai kyla iš *ideologinio* konflikto tarp dviejų interpretacijų, dviejų rekonstrukcijų, kurias pateikia senieji istorikai, bemaž pitagorininkų amžininkai. Minėtoji prielaida iškreipia klausimo apie pitagorininkų mitybą formulavimą ir sprendimą. Ar Pitagoras ir jo mokiniai valgė mėsą, ar ne? Klausimas keliamas ne tik dėl to, kad jis gimė pitagorininkų judėjimo istorikų galvose ar kad jis yra būdingas IV amžiaus istoriografijos problematikai. Jis keliamas dėl to, kad tai yra reali pitagorizmo problema, kad ši problema kyla iš socialinės pitagorininkų praktikos ir kad ji pasireiškia kai kurių sektos narių, beje, ir pačių žymiausiųjų skirtingais poelgiais.

apie 530 metus, Milonas yra vienas pirmųjų asmenų Krotono mieste.[46] Jis ne tik priklauso vienai garbingiausiųjų šeimų[47], bet yra ir Lacinijaus Heros, Krotono polį globojančios deivės, žynys[48], puikus atletas, daugkartinis didžiųjų Graikijos žaidynių nugalėtojas[49]. Šis asmuo suartėja su pitagorininkų judėjimo pradininku pagal aristokratų paprotį: pasakojama, kad Milonas vedęs Pitagoro dukterį[50]; jis tampa vienu iš žymiausių sektos narių[51]. Taigi šis elitui priklausantis pitagorininkas daugeliu bruožų yra visiška priešingybė Samo salos filosofui, bet labiausiai – stebinančiu valgumu. Pitagoras imponuoja krotoniečiams kaip „dieviškas vyras" (*theĩos anḗr*), jis vadinamas antruoju hiperborėjų Apolonu, nes šis taip pat valgė stebuklingą maistą, o Milonas Krotonietis garsėja antikoje besaikiu apetitu. Kai Aristoteliui reikia polifago pavyzdžio, suprantama, kad jis prisimena Miloną.[52] Jo svarbiausieji gastronominiai žygiai aprašyti Atenajo *Puotaujančiuose sofistuose.*[53] Sykį jis sušlamštė daugiau kaip dešimtį kilogramų mėsos, tiek pat duonos ir išmaukė daugiau kaip dešimtį litrų vyno. Olimpijoje, kur šešis kartus buvo žaidynių nugalėtojas, jis užsivertė ant pečių ketverių metų bulių, apsuko ratą apie stadioną, paaukojo gyvulį ir vienui vienas viską sušveitė. Kitą sykį susilažinęs jis vėl lygiai taip papietavo patogiai įsitaisęs priešais Dzeuso altorių.

Galima būtų manyti, kad pasakojimai apie Milono rajumą – gryni anekdotai. Bet tada mes neįvertintume esminės šio personažo

46. Visi duomenys apie Miloną Krotonietį sukaupti: A. Olivieri, *Civiltà Greca nell' Italia Meridionale*, Napoli, 1931, p. 83–98 ir Modrze, „Milon" (II), in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 1932, sk. 1672–1676.
47. Tai liudija (Herodotus, III, 137–138) įžymiojo Demokedo Krotoniečio pastangos vesti krotoniečio Milono dukterį.
48. Plg. Philostratus, *Vita Apollonica*, IV, 28 su pastabomis J. Bayet, *Les Origines de l'Hercule romain*, Paris, 1926, p. 157–159.
49. L. Moretti, „Olympionikai", *Atti della Accademia nazionale dei Lincei, Memorie. Scienze morali, storiche e filologiche*, t. 8, Roma, 1959, p. 72–74.
50. Plg. Jamblichus, op. cit., 267, parengė L. Deubner, p. 147, 1, ir jo kritiką A. Olivieri, op. cit., p. 89 sq.
51. Vienu pačių įtakingiausių, kaip pažymi Strabonas, VI, 1, 12.
52. Aristotelẽs, *Ethica Nicomachea*, II, 6, 1106 b 3 ir fr. 520, parengė Rose. Plg. taip pat Porphyrius, *De Abstinentia*, I, 52.
53. Athenaeus, X, 412 E–F.

savybės, atitinkančios jo socialinį statusą ir jo nuopelnus miesto istorijoje, tai yra Milono herakliškumo.[54] Krotone Milonas iš tiesų vykdo Lacinijaus Heros žynio pareigas, o juk Hera – polio deivė ir karių globėja, *hoplosmía*[55], susijusi su Herakliu glaudžiais kulto ryšiais. Dėl to 510 metais mūšyje tarp Krotono ir Sibario, vykusiame pagal visas karo meno taisykles, Milonas žengė miesto kariuomenės priešakyje persirengęs Herakliu, su liūto kailiu ant nugaros ir vėzdu rankoje.[56] Pitagoro žento mėsėdiškas valgumas čia įgyja savo tikrąją reikšmę: tai Heraklio vertas apetitas, rajumas, prilygstantis tam herojui, į kurį privalo lygiuotis Heros žynys. Kita vertus, Milono valgymo žygdarbiai neatsiejami nuo jo karo žygių, kuriuos jis, kaip ir Heraklis, atlieka Krotone Heros *hoplosmía* globojamas. Kaip karys, Milonas veda krotoniečius į pergalingą žygį prieš sibaritus. Karo vadas Milonas susijęs su polį saugančia karo deive ne tik kaip žynys, bet ir kaip aristokratijos, kuriai iš tradicijos priklauso politinė valdžia, atstovas. Šaunus valgytojas, garsus atletas, pergalingas karys, puikus pilietis – visus šiuos vaidmenis atlieka vienas žmogus, kuriam pitagorininkų judėjime tenka centrinė vieta; tai akivaizdžiai matyti iš to, kad jo namai Pitagorui ir jo mokiniams tapo pokalbių apie polio reikalus vieta.[57]

Tobulai įsikūniję atleto-kario ir pitagorininko-piliečio asmenyje Milono Krotoniečio mitybiniai įpročiai, žinoma, iš esmės skiriasi nuo Pitagoro elgsenos, o vis dėlto jie apibūdina tik kitą pitagorizmo aspektą: ne asketų sambūrį, varžomą šventumo taisyklių ir tinkantį sielos apvalymui, bet veiklią grupę, įsitraukusią į politinį gyvenimą ir užsimojusią polio reformoms. Pitagoras, ekstatiškas žynys, apsivalymą skelbiantis išminčius, valgantis tik ypatingą maistą, yra priešpriešа Milonui, aktyviam piliečiui, karo vyrui, galingam mėsos valgytojui. Šiais dviem elgsenos tipais atsiskleidžia dvi pitagorizmo nuostatos, kurios gali pasirodyti prieštaraujančios viena kitai, nors

54. Plg. M. Detienne, „Héraclès, héros pythagoricien", *Revue de l'Histoire des Religions*, 1960, p. 20–21.
55. G. Giannelli, *Culti e miti della Magna Grecia*, Firenze, 1963, p. 137–138.
56. Diodorus, XII, 9, 2 sq.
57. Plg. Aristoksenas, fr. 18, parengė Wehrli, ir daugelį liudijimų, cituojamų A. Olivieri, op. cit., p. 85 sq.

iš esmės papildo viena kitą: vienu atveju, individualaus išganymo poreikis, kitu – pastangos reformuoti polį. Viena vertus, uždara religinė sekta: trys šimtai pitagorininkų, kurie gyvena visuomenės ir polio paribyje; kita vertus – bendruomenė, atvira politiniam pašaukimui: dešimt tūkstančių krotoniečių, kuriuos Pitagoras, kaip yra teigiama, atvertęs į savo tikėjimą ir iš karto patraukęs savo politinės ir religinės reformos projektu.[58]

Mėsėdra ar vegetaras – tai ne tik dietos pasirinkimas. Valgis pitagorininkams yra tam tikras būdas priimti pasaulį arba jį atmesti. Ką iš tikrųjų graikui reiškia valgyti mėsą arba jos atsisakyti? Visuomenėje, kur mėsos produktų vartojimas yra neatskiriamas nuo kraujo aukos apeigų, o jos savo ruožtu yra svarbiausias politinio tikėjimo ritualas, atsisakymas valgyti mėsą negali būti grynai asmeninio ar vien gastronominio originalumo išraiška: šitaip iš karto atmetama ištisa vertybių sistema, pasireiškianti tam tikru dievų bendravimo su žmonių pasauliu būdu.[59] Kraujo aukoje slypi tam tikra ideologija, kurios kontūrus reikia apibrėžti. Neatsitiktinai Aristofano *Paukščiuose* kaip tik Prometėjas atskleidžia Peisthetairui, paukščių miesto Nefelokokigijos įkūrėjui, kokia sunki dėl paukščių blokados yra „tesmoforiškai" pasninkaujančių dievų padėtis. Išmokęs naudoti ugnį maistui ir aukoti valgius, Prometėjas paskatino pirmąjį žmonių ir dievų atsiskyrimą ir pirmąsias dalybas. Tą dieną, Mekonėje[60] paskirstęs pirmojo aukos gyvulio skerdieną, Prometėjas įdiegė mitybos būdą, skiriantį žmones nuo dievų. Būdamas palankus pirmiesiems, titanas atidavė jiems gražiausiąją dalį, visą didžiulio jaučio

58. Plg. „La cuisine de Pythagore", *Archives de Sociologie des Religions*, 29, 1970, p. 146–147 ir pastabas, kurias turėjome progą pareikšti in *V° Convegno di Studi sulla Magna Grecia* ir pirminiu pavidalu paskelbti in *Filosofia e Scienze in Magna Grecia*, Napoli, 1966 (1969), p. 149–156.

59. Plg. D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Roma, 1965, p. 69–83. Jam priklauso šis atradimas. Vis dėlto, laikydamas pitagorizmą tik paprastu orfizmo variantu, Sabbatucci nepanoro pripažinti, kad fenomenas, kurį jo esė parodė visiškai naujoje šviesoje, yra išskirtinis.

60. Hesiodas, *Teogonija*, 535–560. Kad tokį pat aukojimo ir maitinimosi modelį teigia ir Homero epopėja, parodė P. Vidal-Naquet, „Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odyssée", in *Annales: Économie, Sociétés, Civilisations*, 1970, p. 1278–1297.

mėsą, o pastariesiems paliko tik degančių riebalų tvaiką ir kepamos mėsos kvapą. Šiomis nelygiomis dalybomis Prometėjas, pats to nesuvokdamas, mėsos valgymą pavertė gyvybiniu žmonių giminės poreikiu. Jis įvykdė Dzeuso valią, – Dzeuso, pasmerkusio žmones kęsti badą ir pažinti mirtį. Kita vertus, palikdamas olimpiečiams kaulus ir riebalus, leisdamas jiems gardžiuotis tik kvapais ir dūmais, pirmasis aukotojas įteisino Nemirtingųjų pranašumą prieš jų partnerius žmones. Kadangi noras valgyti yra atvirkščiai proporcingas gyvybės galiai, kadangi Alkis ir Mirtis yra tarsi dvyniai, dievai parodo savo antgamtišką prigimtį pasirinkdami ypatingą maistą [*les supernourritures*], kuris netinka būtybėms su kūnu ir krauju, nes jos negali maitintis vien mėsos kvapais arba gyventi vien miros ir smilkalų aromatu.

Atsisakydami mėsiško maisto, pitagorininkai, kaip ir orfikai, atmeta pirminį padalijimą, įtvirtinusį žmonių būties ir dievų būties priešpriešą. Šitaip jie atsiriboja nuo polio[61], kur visos kulto apeigos, susipynusios su politiniais veiksmais, yra grindžiamos šiuo pirmuoju žmonių ir dievų sandėriu. Tačiau orfikų apsisprendimas – absoliutus, o pitagorininkų grupė esmingai nuo jų skiriasi tuo, kad kraujo aukos atžvilgiu vienu metu laikosi dviejų priešingų nuostatų, savo socialinėje veikloje lygia greta renkasi ir vienokią, ir kitokią mitybą. Mėsiškas maistas ir nemėsiški valgiai – opozicija, atrodo, pakankamai reikšminga, kad taptų pitagorininkų mitybos sistemos pagrindu, o tos sistemos esminiai komponentai yra mira ir smilkalas.

Vieną pitagorininkų mitybos dalį reglamentuoja atsisakymas žudyti, aukoti ir valgyti gyvulius, trigubas atsisakymas, reiškiantis tą patį mėsiškos aukos paneigimą. Iš čia kyla ištisa alimentarinių poelgių seka, paklūstanti tokiai dietai, kuri nenubrėžia tarp žmonių ir dievų neperžengiamos ribos, o įvairiais pavidalais įteisina bendras abiejų partnerių vaišes, tikrą *syssitía*, kaip sako pitagorininkai.[62]

61. Tai „atsižadėjimo" [*renoncement*] kelias. Plg. L. Dumont, „Le renoncement dans les religions de l'Inde", *Archives de Sociologie des Religions*, 7, 1959, p. 45–69 (= *Homo hierarchicus*, Paris, 1966, p. 342–350), kur sekama Sabbatucci esė.

62. Aristofonas, „Pitagorininkai", in *Die Fragmente der Vorsokratiker*, parengė H. Diels, 7-as leidimas, I, p. 480, 20–25 eilutės: aname pasaulyje tik pitagorininkai turėjo išimtinę teisę valgyti prie Plutono stalo.

Valgymo su dievais arba kaip dievai būdinguosius papročius galima atpažinti iš to, kokias vadinamąsias švarias aukas kasdien aukodavo sektos nariai. Kanoniškosios aukos susideda iš švarių grūdinių kultūrų ir iš aromatingųjų augalų.[63] Pastarosioms atstovauja smilkalai ir mira, pirmosioms – kviečiai, miežiai, soros arba dar miežiniai miltai ir tešliniai pyragėliai. Grūdai būdavo sudedami ant altoriaus ir nedeginami[64], o aromatinguosius augalus sunaikindavo ugnis. Šie du aukų tipai, apibūdinantys aukojimo apeigas, įgyja savo tikrąją reikšmę tik mitinėje plotmėje, palyginus juos su tokiais vaizdiniais kaip Pitagoro vartojamas maistas arba pavyzdinis aukojimas, kurį Samo filosofas atnašavo Apolonui. Delo saloje iš tiesų buvo Apolono *Genétōr* altorius, ant kurio buvo draudžiama aukoti gyvulį. Sakoma, kad ten Pitagoras ir sudėjo tinkamas Apolono *Genétōr* ritualui miežių, kviečių ir pyragėlių aukas.[65] Šios aukos, sudėtos ant Apolono altoriaus, nebuvo tik šiaip „paprasti gamtos" produktai: šiame Delo rituale jie buvo suvokiami kaip „pirmykščio maisto prisiminimas ir pavyzdys". Plutarchas[66], apie tai pasakodamas, priduria, kad, be kviečių, miežių ir pyragėlių, Apolonui dar buvo aukojamos dedešvos ir asfodelės; iš kitur žinome, kad pitagorininkai vertino išskirtines šių dviejų augalų, kaip „pirmykščio maisto", savybes. Visos tradicijos, susijusios su Apolono *Genétōr* kultu, rodo, kad kreipiamasi į dievybę, dosniai tiekiančią žemės vaisius: Apolonas *Genétōr*

63. Jamblichus, op. cit., 54: *pópana, psaistá, kēría, libanōtós;* ibid., 150: *kénchroi, pópana, kēría, líbanos, smýrna, tà álla thymiámata:*, Porphyrius, *De vita Pythagorica*, 36: *álphita, pópanon, libanōtós, myrrhínē.*
64. Apie tai galima spręsti iš pavyzdinės Pitagoro aukos Apolono *Genétōr* garbei Delo saloje: miežiai, kviečiai ir pyragėliai buvo sudėti ant altoriaus *áneu pyrós* (*Diogenas Laertietis*, VIII, 13, parengė A. Delatte, p. 115, 3–4). Įprastinių aukojimo apeigų metu pyragėliai būdavo arba sudeginami, arba sudedami ant altoriaus. Aristofano scholiastas (*Plutas*, 661) skiria *pélanos*, metamą į ugnį, ir *pópana*, dedamus ant altoriaus. Apie *ápyra* kaip aukojimo rūšį plg. Stengel, „Apyra", in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 1895, sk. 292–293.
65. *Diogenas Laertietis*, VIII, 13, parengė A. Delatte, p. 115, 1–5 (plg. Timaeus, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 566, F 147); Jamblichus, op. cit., 25, parengė L. Deubner, p. 15, 21–24; ibid., 8, p. 21, 2–4.
66. Plutarchas, *Septynių išminčių puota*, p. 158.

yra „vaisių dalytojas" (*karpõn dotẽr*).[67] Populiarus Delo saloje Oinotropių mitas paaiškina tokį maisto gausumą. Apolono sūnus Anijas yra mitinis karalius, o jo trys dukterys turi galią be saiko gausinti gamtos dovanas: Oina tiekia vyną, Sperma duoda grūdus, Elaidė spaudžia aliejų. Tai yra Aukso amžiaus valdovės, deivės, iš kurių žmonės be jokių pastangų gauna maistą, tinkantį iš karto vartoti.[68] Kaip ir Oinotropės, Apolonas *Genétōr* viešpatauja žmonijos Aukso amžiuje[69]; jis yra atsakingas už pirmykštę kultūrą, kai žemė augino žmonėms savaimines gėrybes, siūlė jiems „natūralius" vaisius, *autophyẽs*, kurie augo patys, be jokių žemdirbystės padargų ir be žmones varginančio darbo. Šiuos Aukso amžiaus produktus – grūdines kultūras, kaip kviečiai ir miežiai, augalus, kaip dedešvos ir asfodelės, neabejotinai galėtume laikyti dviejų rūšių maistu: vieni augalai kultūriniai, kiti laukiniai. Tačiau mitiniam mąstymui, kurį liudija šios Delo tradicijos, tai tos pačios prigimties produktai: ir dedešvos su asfodelėmis, ir kviečiai su miežiais šiuo atveju yra savaiminiai žemės produktai, puikiai „išvirtas" maistas, kurį žmonės gali vartoti iš karto, ugnies neapdorotą. Pitagorininkų ritualinės aukos Apolonui *Genétōr* vertintinos kaip tam tikra paradigma: jos buvo tarsi tas maistas, kurį žmonės kadaise valgė lygiomis su dievais.[70] Savaime suprantama, kad miestų ir ariamo jaučio epochoje grūdinės kultūros nebegalėjo būti tapatinamos su Aukso amžiaus natūraliaisiais produktais ir laikomos dievams ir žmonėms bendru maistu. Taip pat ir dedešvos su asfodelėmis, kurios pitagorininkams buvo tobulo maisto įsikūnijimas. Iš tiesų šie du augalai, kuriuos galima valgyti

67. Plutarchus, *De Pythiae Oraculis*, p. 402 A.
68. Plg. H. Gallet de Santerre, *Délos primitive et archaïque*, Paris, 1958, p. 176–177.
69. Delo pasaulyje pastebime savotišką kontrastą: dviem Apolono vaizdiniams atliepia dviejų altorių, turinčių skirtingus ritualus, priešprieša. Pasak Aristotelio, kurį cituoja *Diogenas Laertietis*, VIII, 13, priešais *Genétōr* altorių buvo *keratṓn* altorius, susiejantis Apoloną su Lėto ir Artemide ir suraizgytas, kaip nurodo jo pavadinimas, iš šiam dievui paaukotų gyvulių ragų. Vienu atveju, augalų aukos, kitu – kraujo aukos.
70. Kodėl Delo Apolono pavyzdys traukė religinį pitagorininkų mąstymą, padeda suprasti ir hiperborėjų tradicijos, kurioms Delo saloje atstovauja hiperborėjų mergelių mitas. Hiperborėjai yra reikšmingi apoloniškajam pitagorizmo misticizmui.

neapdorotus[71], įeina kaip reikšminga dalis į *álima* ir *ádipsa* sudėtį, į patiekalus, malšinančius alkį ir troškulį, į ypatingą maistą, kurį vartojo tik tokie ekstatiniai žyniai kaip Pitagoras, Epimenidas ir Abaris. Epimenido atveju atsisakymas valgyti kaip kiti žmonės – tai noras valgyti kaip dievai. Garsusis kaltųjų apvalytojas suvalgydavo kasdien tik tam tikrą „piliulę", kad numalšintų ir troškulį, ir alkį.[72] Tą nepaprastą maistą sudarė dedešvų ir asfodelių mišinys, o apie augalų stebuklingą galią Epimenidas patyrė dalyvaudamas, kaip ir Pitagoras, aukojimuose Apolonui *Genétōr*.[73] Pitagorininkų tradicijoje tie patys *álima* ir *ádipsa* laikomi žmogaus maisto pakaitalu, kurį atskleidė patys dievai. Juos sugalvojo deivė maitintoja Demetra, kad padėtų Herakliui įveikti dykumą ir pasiekti Libiją.[74] Nors šiuo atveju tokio valgymo paruošimas yra sudėtingesnis[75], reikalingas įvairių rūšių sėklų (aguonos, sezamo, agurkų ir kt.) bei grūdų (miežių ir kviečių) arba dar ir vietinio sūrio, vis vien dedešvų ir asfodelių lapai tebėra svarbi šių alkį ir troškulį malšinančių patiekalų dalis. Sakoma, kad Pitagoras juos ypač valgydavo, kai ilgą laiką buvodavo arti dievų urvuose ir olose.[76]

Pitagorininkų mityboje dedešvos ir asfodelės kartu su grūdais atspindi tik vieną dieviškojo peno, sudaryto iš įvairių Aukso amžiaus

71. Bendriausiais bruožais žr. Joseph Murr, *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie*, Innsbruck, 1890 (perspausdinta Gröningen, 1969), p. 240–243. Detaliau apie dedešvą G. Steier, „Malve", in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 1938, sk. 922–927, o apie asfodelę J.M. Verpoorten, „Les noms grecs et latins de l'asphodèle", *L'Antiquité Classique*, t. 31, 1962, p. 111–129.
72. Plutarchas, *Septynių išminčių puota*, 157 D. Solonas Plutarcho *Puotoje* pritaria nuomonei, kad Epimenidą šitaip maitintis paskatino Hesiodo *Darbai*, 41 („Tik dedešvas ir asfodeles"), taip aiškino jau Platonas (*Įstatymai*, 677 E), kurį cituoja *Hesiodo Darbų Scholia Vetera*, 41, Pertusi, p. 23 (čia surinktos kvalifikuotos pastabos apie *álima* ir *ádipsa*).
73. Šią versiją savo ruožtu gina Periandras toje pačioje *Puotoje*, 158 a.
74. Porphyrius, *De vita Pythagorica*, 35. Šią tradiciją berods jau V amžiuje žinojo Herodoras Heraklėjietis (*Die Fragmente der griechischen Historiker* 31 F 1 su Jacoby pastabomis).
75. Plutarchus, op. cit., fr. 157 teigiama, kad šis maistas turėjo narkotinių savybių: *mâllon phármaka ḕ sitía*.
76. Apie kitas šio stebuklingo valgymo versijas plg. faktus, surinktus M. Detienne, *La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963, p. 115–159.

vaizdinių, aspektą. Kaip pirmykščio maisto rūšis, šie du augalai yra savaiminiai žemės produktai, sudėti ant Apolono altoriaus kaip švariausios aukos ir valgomi dieviškųjų žmonių, kurių gyvenimo būdas žada Aukso amžiaus grįžimą.

Greta švarių grūdų, kurie, kaip matėme, būdavo atitinkamai siejami su dedešvomis ir asfodelėmis, pitagorininkai aukojo dievams kitokio pobūdžio aukas: kvapiuosius augalus, smilkalus ir mirą. Tarp grūdinių kultūrų ir kvapiųjų augalų, nors ir glaudžiai ritualo susietų, vis dėlto yra didelis skirtumas. Ne tik tas, kad vienos aukojant nesunaikinamos, o kiti atiduodami ugniai. Žmonių auginami kultūriniai augalai – jų pagrindinis maistas, o kvapieji augalai priklauso laukinei gamtai, žmogus jų nevalgo ir tarsi palieka jas dieviškoms būtybėms. Šie skirtumai mąžta, kai aukojamos kvapiosios medžiagos interpretuojamos pagal tą patį modelį, kurį jau taikėme maistingiesiems augalams, ieškodami pitagorininkų mitybos ryšio su tam tikromis mitinėmis tradicijomis. Greta istorijų, susijusių su *álima* ir *ádipsa*, verta prisiminti pitagorininkų legendas apie nepaprastas būtybes, mintančias kvapais. Aristotelio *De Sensu*[77] liudija, kad pitagorininkai domėjosi šios rūšies maistu, o literatūrinė tradicija, einanti iš antikos Akademijos ir įamžinta Plutarcho *Dialoguose*[78], vaizduoja keistus padarus, kurie nei valgo, nei geria: tai mėnulio, eterinės žemės gyventojai, žmonės be burnos (*ástomoi*), mintantys vien kvapais, demoniškos būtybės, kurių maitinimasis šiuo atžvilgiu tiesiai lyginamas su Epimenido maistu[79]. Įsidėmėkime, kad čia, kaip ir pasakojimuose apie dedešvas ir asfodeles, kvapusis tam tikrų būtybių, bet ne žmonių maistas primena smilkalus ir mirą pitagorininkų aukose.

Kvapiosios medžiagos dar labiau negu dedešvos ir asfodelės atitinka religines pitagorininkų sektos nuostatas. Būdamos toks pat dieviškas maistas kaip ambrozija ir nektaras, drauge jos yra ir vienas

77. Aristotelēs, *De Sensu*, V, p. 445 a 16.

78. Plutarchus, *De facie in orbe lunae*, 937 D – 940 F, parengė H. Cherniss. *Jei burna švari, nėra išmatų*. Tai yra vienas iš Aukso amžiaus gyventojų požymių pagal Dikajarcho (in Porphyrius, *De Abstinentia*, IV, 2, = fr. 49, parengė Wehrli) ir pitagorininkų versiją (M. Detienne, op. cit., p. 143–145).

79. Ibid., 940 B–C.

iš dievišką prigimtį reiškiančių elementų. Altorius, šventykla, drabužiai, – visa, kas primena olimpiečius, maloniai kvepia.[80] Kaip akių spindesys, didingas stotas arba standūs raumenys graikams yra dieviškosios galybės požymis, taip malonus kvapas, *euōdía*, yra specifinė dievų ypatybė, jų antgamtiškos kilmės ženklas. Skaniausius kvapus skleidžia gyvybės galių buveinė – Olimpas, ir, priešingai, šleikščiai dvokia mirties galios, pavyzdžiui, demoniškosios harpijos, kartais tapatinamos su vanagais[81], – kai jos staiga puola iš dangaus aukštybių, kad suterštų maistą ant Finėjo stalo; joms nuskridus, nusikaltusio karaliaus burnoje lieka vien puvimo ir švinkimo šleikštulys[82]. Miros ir smilkalų dūmai, kylantys nuo žmonių aukų, taip pat tėra savotiškas būdas grąžinti olimpiečių pasauliui tai, kas priklauso slaptajai Aukštybių valdovų prigimčiai. Pietistinė IV amžiaus mintis pateikia dar vieną papildomą argumentą, kodėl pitagorininkai itin mėgo aukoti aromatinguosius augalus: smilkalai ir mira – mieliausios dievų širdžiai dovanos, kadangi sudegusios jos priklauso tik jiems vieniems be jokių dalybų.[83] Šitaip išryškėja skirtumas tarp smilkymo dūmų ir deginamų aukų dūmų: svylančios mėsos kvapas – akivaizdžiausias pirmykščių dalybų ženklas[84], kylanti aukojimo kvapsnių vertikalė rodo nuotolį, griežtai skiriantį

80. Plg. E. Lohmeyer, „Vom göttlichen Wohlgeruch", in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse*, Heidelberg, 1919, 9-a paskaita, p. 4 sq.; W. Déonna, *Euōdía. Croyances antiques et modernes: l'odeur suave des dieux et des élus, Genava*, t. 17, 1939, p. 167–262; H.-Ch. Puech, „Parfums sacrés, odeurs de sainteté, effluves paradisiaques", *L'amour de l'Art*, 1950, p. 36–40.
81. Plg. C. Smith, „Harpies in Greek Art", *Journal of Hellenic Studies*, XIII, 1892, p. 109–114.
82. Apolonijas Rodietis, *Argonautika*, II, 272. Erinijos skleidžia pragaištingą kvapą (Eschilas, *Eumenidės*, 53). Plg. W. Déonna, op. cit., p. 220–222.
83. Menander, *Dyskolos*, 449–453; fr. 117, Körte; Antiphanes, fr. 164, in Kock, II, 78. Plg. Theophrastus, *Perì Eusebeías*, fr. 8, parengė W. Pötscher, p. 160 ir pastabos P. Boyancé, *Le Culte des Muses chez les Philosophes grecs*, Paris, 1936, p. 282–284.
84. Juo labiau kad dalybų neteisingumas bado akis: „Kas gi bus toks kvailas ar toks naivus, kad patikėtų tuo, jog dievai džiaugsis plikais kaulais ir apskrudusia tulžimi, – to net alkani šunys neėda, argi šitaip reiškiama dievams deranti pagarba?" (anoniminis autorius, cituojamas Porphyrius, *De Abstinentia*, II, 58, parengė Nauck, p. 183, 12–16).

žmonių ir dievų pasaulį, o smilkalų ir miros dūmai, pitagorininkų supratimu, yra aukojimas tokio ypatingo maisto, kuris paverčia žmones ir dievus lygiateisiais bendrų vaišių dalyviais.

Taigi šios analogiškos tradicijos, susijusios su švariais grūdais, su dedešvomis ir asfodelėmis, su smilkalais ir mira, išryškina tą maitinimosi ir aukojimo kontekstą, kuris motyvuoja griežtą pitagorininkų atsisakymą valgyti mėsą. Iš trijų augalinių produktų rūšių – grūdinių kultūrų, „laukinių" augalų ir kvapiųjų medžiagų, kurios pitagorininkų sistemoje reprezentuoja tris antimėsos formas, kvapiosios medžiagos, be abejo, yra žymėtasis narys: ir dėl to, kad jos yra antipodas aukojamos mėsos kvapui, kuris susilieja su polio bendruomenės tradicinių aukojimų kvapais, ir dėl to, kad jos ne tik kad neatskiria Mirtingųjų nuo Nemirtingųjų, bet vėl padaro žmones ir dievus bendrų vaišių dalyviais ir šitaip grąžina tikrąjį jų bendravimą.

Kad įsitikintume ypatingojo maisto reikšme, sugretinkime jį su tuo, kurį pitagorininkai vertina visai kitaip. Pitagoro mokiniui valgyti bet kokią mėsą – tas pat, kas ragauti pupos, ankštinio augalo, vaisių. Gerai žinoma, kad pupa yra griežčiausių draudimų objektas. Sektos nariai ne tik atsisako ją valgyti: šis maistas jiems atrodo tiesiog pasibaisėtinas, o tai susiję su keliomis tradicinėmis jų nuostatomis.[85] Pirmasis argumentas eina iš botanikos: pupa – vienintelis augalas, kurio stiebas neturi gumbų (*agónaton*[86]). Dėl šių ypatybių pupa tampa svarbiausia ryšių priemone tarp Hado ir žmonių pasaulio. Dvi eilutės iš pitagorininkų *Šventojo pasakojimo* apibūdina pupų funkciją: „Jomis kaip atrama ir kopėčiomis naudojasi narsiųjų [žmonių] dvasios, kopdamos iš Hado buveinės į šviesą."[87] Tuščiaviduris pupų stiebas yra perėja, kur nuolatos prasikeičia gyvieji ir mirusieji, pupos padeda metensomatozei* ir gimimų ciklui. Šį pirmąjį

85. Visi duomenys apie pitagorininkų nuostatas pupos atžvilgiu surinkti klasikiniame A. Delatte etiude „Faba Pythagorae cognota", in *Serta Leodiensia*, Liège–Paris, 1930, p. 33–57.

86. Aristotelis in *Diogenas Laertietis*, VIII, 34, parengė A. Delatte, p. 131, 5.

87. *Iliados T. ir Eust. scholija*, XIII, 589. Plg. A. Delatte, „Faba Pythagorae cognota", in *Serta Leodiensia*, p. 37.

* *Metensomatozė* – kūnų persikėlimas (gr.).

argumentą pitagorininkai papildo kitais, kurie taip pat rodo pupą lygiai susijus ir su gyvenimu, ir su mirtimi. Tai patvirtina keisti bandymai, kurių imdavosi kai kurie sektos nariai: pupa, užsklęsta dėžėje arba sandariai uždaryta puode, užkasama į žemę arba į apmėžtą lysvę. Po kiek laiko, po keturiasdešimties ar devyniasdešimties dienų, indas iškasamas ir vietoj pupos randama arba jau susiformavusi vaiko galva, arba moters lyties organas, arba vyro galva, arba dar šiek tiek kraujo.[88] Tokie bandymai, būdingi graikų bei egiptiečių magijai[89], galėtų būti laikomi vėlesnės epochos atradimu. Šiai nuomonei prieštarauja du argumentai: pirma, šie atvejai yra paliudyti jau IV amžiuje pr. Kr.[90]; antra, jie išryškina tokią pupos reikšmę, kurios ryšį su tikruoju pitagorizmu įtikinamai patvirtina Aristotelis, nurodydamas, kad Pitagoro mokiniams pupos primindavo lyties organus[91]. Komentuodamas tą patį vaizdinį, Lukianas sako dar atviriau: „Visais atžvilgiais pupos yra pats vislumas (*gonē*[92])." Šie keisti bandymai, lyg ir patvirtinantys pupos ir vislumo tapatumą, sietini su tam tikra kosmogonine samprata, su pitagorininkų įsivaizdavimu, kad pupa – pirmoji gyva būtybė, gimusi iš pirmykščio puvimo kartu su pirmuoju žmogumi.[93] „Iš chaoso, viešpatavusio pasaulio pradžioje, kai visokiausi pradmenys dygdami ir pūdami[94] maišėsi su žeme, kai pamažu formavosi ir skyrėsi gyvūnų pavidalai ir dygstantys augalai, taigi iš to paties irimo atsirado žmogus ir išaugo pupa." Kosmogoniniame pupos vaizdinyje išryškėja du bruožai: pirma, pupos ryšys su puvimu ir gedimu. Tai, kad šis ankštinis augalas sukelia puvimą, tai, kad jis pasirodo kaip šiurpi kraujo ir lytiškumo samplaika, reiškia, jog pitagorininkų vertybių sistemoje jis priklauso mirties, neišvengiamų atgimimų mirties poliui; šis polius yra priešingas tikrajam gyvenimui, kuris duotas

88. Plg. A. Delatte, „Faba Pythagorae cognota", in *Serta Leodiensia*, p. 42–43.
89. Ibid., p. 43–46.
90. Pirmasis tai paliudijo Heraklidas Pontietis, kurį cituoja J. Lydus, *De Mensibus*, IV, 42.
91. Aristotelis in *Diogenas Laertietis*, VIII, 34, parengė A. Delatte, p. 131, 4.
92. Lukianas, *Vitarum auctio*, 6.
93. Antonius Diogenes in Porphyrius, *De vita Pythagorica*, 44.
94. *Syspeiroménōn kai sysseporménōn*.

nemirtingiesiems dievams: neturėdami žemiško kūno ir kraujo, jie taip pat nepavaldūs puvimui kaip kvapai ir kvapiosios medžiagos. Antrasis bruožas, išryškėjęs pupos kosmogonijoje, yra tas, kad pupa savo stiebu primena žmogų, kad ji – tarsi žmogaus antrininkė, jo dvynė sesuo. Paskutinioji „bandymo su pupa" versija pratęsia šią paralelę: jei apgraužtą arba truputį apkramtytą pupą paliksime kelioms akimirkoms saulėje, netrukus pajusime, kad ji atsiduoda vyro sperma, arba pagal kitą versiją – užuosime nužudyto žmogaus kraują.[95] Antruoju atveju valgyti pupą tolygu pralieti žmogaus kraują. Visą tokio vaizdinio kraupumą atskleidžia išpopuliarėjęs pitagorininkų priesakas: „Valgyti pupas – toks pat nusikaltimas, kaip valgyti savo tėvų galvą."[96] Čia išryškėja pamatinė pupos valgymo reikšmė: tai alelofagijos* sinonimas.[97] Tai aiškiai rodo pitagorininkų tradicija, priskirianti Pitagorui draudimą „valgyti pupas taip pat, kaip ir misti žmogiena"[98].Valgyti pupas, vadinasi, ryti žmogaus kūną, elgtis kaip laukiniam gyvuliui, įklimpti į tokį gyvenimo būdą, kuris yra kraštutinė Aukso amžiaus priešingybė.

Taigi pitagorininkų mitybos sistemoje požiūris į pupos valgymą pasirodo besąs savotiškas ezoterinis būdas mėsos vartojimui ir kruvinos aukos apeigoms apibūdinti.[99] Pitagorininkams maitintis

95. Šio bandymo, apie kurį praneša Antonijus Diogenas (Antonius Diogenes), žinome dvi versijas: Porphyrius, *De vita Pythagorica*, 44 ir J. Lydus, *De Mensibus*, IV, 42. Pirmoji kalba apie *anthrōpeíū gónū*; antroji – apie *anthrōpeíū phónū*.
96. *Isón toi kyámūs te phageīn kephalás te tokéōn*. Pirmasis tai paliudijo dar Heraklidas Pontietis, kurį cituoja J. Lydus, *De Mensibus*, IV, 42. Apie kitus paliudijimus žr. A. Delatte, „Faba Pythagorae cognota", in *Serta Leodiensia*, p. 36, 2 išnaša.
* *Alelofagija* – kanibalizmas (gr.).
97. Apie alelofagiją, apibūdinančią ir laukinius gyvulius, ir barbarus, kurie gyvena kaip gyvuliai, o ne kaip žmonės, susitelkę visuomenėje (tai yra kaip graikai, kurie maitinasi grūdinėmis kultūromis ir virta naminių gyvulių mėsa), plg. J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin, 1935, p. 65 sq. ir A.J. Festugière, „A propos des arétalogies d'Isis", *Harvard Theol. Review*, XLII, 1949, p. 217 sqq.
98. Porphyrius, *De vita Pythagorica*, 43–44. Porfirijas savo *De Abstinentia*, I, 23 paliudija tradiciją, pasak kurios, Pitagoro vegetarizmas – tai pastangos atgrasinti žmones nuo antropofagijos.
99. Mūsų pasirinktasis požiūris prieštarauja genetiniam aiškinimui, žr. A. Delatte, „Faba Pythagorae cognota", in *Serta Leodiensia*, p. 56–57; čia teigiama, kad pupų „pučiamoji savybė" yra akstinas sieti šį ankštinį augalą su mirusiųjų sielomis.

pupomis – visiškai tas pat, kas valgyti mėsą, todėl jie jų atsisako, pasirinkdami tokį ypatingą maistą kaip kvapieji augalai, dedešvos bei asfodelės ir švarūs grūdai. Pitagorininkų alimentarinė sistema grindžiama dviem priešingais poliais: pozityvusis polius – tai kvapieji augalai, negatyvusis – pupa. Kad tikrai čia esama dviejų priešpriešos narių, sprendžiame iš to, kad šie augalai turi dvejetą bendrų požymių: viena vertus, pupa savo begumbiu stiebu palaiko su Apačia ir mirusiųjų pasauliu tokį pat tiesioginį ryšį, kokį kvapieji augalai – su Viršumi ir dievų pasauliu; kita vertus, pupa taip pat akivaizdžiai yra susijusi su puvimu, kaip kvapiosios medžiagos su sausumu ir degimu.

Pripažinus, kad pupos ir kvapiųjų augalų priešprieša išreiškia sistemos, kurią norime apibrėžti, esminę nuostatą, reikia tiksliau aptarti ryšį tarp šio pirmojo produktų sugrupavimo ir pitagorininkų mitybos papročių. Kaip paskirstomas maistas mėsiškoje dietoje, kurios laikėsi pitagorininkai, vadinami „politikais"? Kaip kvapiųjų medžiagų ir pupų atžvilgiu apibūdinamas ariamas jautis? Tai, kad draudimas vartoti šio gyvulio mėsą yra toks pat griežtas, kaip ir valgyti pupas, leidžia apčiuopti esmę problemų, susijusių su poliui priklausančių pitagorininkų mitybos papročiais. Jei pitagorininkai, apie kuriuos kalba Aristoksenas, ir valgo gyvulių mėsą, tai anaiptol ne visų. Vienus skersti leidžiama, kitus griežčiausiai draudžiama: ožiukus ir paršiukus galima valgyti, bet avis ir ariamas jautis kategoriškai užginami. Taip klasifikuoja Aristoksenas. Toks aukų paskirstymas į dvi rūšis – ne savavališkas sprendimas, juo labiau tai ne folklorinis elementas, „kur nėra ko nesuprasti". Ovidijaus *Metamorfozių* XV knyga atskleidžia mitines ir religines šios klasifikacijos prielaidas.[100] Pitagoras, atpasakodamas žmonijos istoriją, „pats" tai šitaip aiškina. Po Aukso amžiaus, kai žmonės tenkinosi javais, vaisiais ir augalais, kurių apsčiai teikė žemė[101], pirmiausia buvo

100. Pirmas tai nurodė P. Boyancé, „Sur la vie pythagoricienne", *Revue des Études Grecques*, 1939, p. 40–43.

101. Ovidijus, *Metamorfozės*, XV, 75–100: „...javai, vaisiai, saldūs augalai ir kiti, kuriuos ugnis padaro švelnius ir minkštus. Žemė pateikia apsčiai turtų ir išaugina skaniausių valgių." Virtuvės ugnis tik pratęsia virinimą, pradėtą žemės maitintojos.

pralietas laukinių žvėrių, grobuonių kraujas. Juos galima buvo nužudyti, bet jų nederėjo valgyti.[102] Naminių gyvulių aukojimas buvo antrasis etapas. Taigi Pitagoras griežtai skiria nusikaltusias aukas ir nekaltus gyvulius. Pirmosios gyvulių aukos, nusipelniusios mirties, pirmieji paaukoti gyvuliai buvo kiaulė ir ožys; kiaulė, kadangi ji nusikalto Demetrai: ji iškniso pasėlius, ji sudarkė lauką; ožys, kadangi kenkė Dionisui: jis ėdė vynuogienojus ir suniokojo vynuoges.[103] Abi šias nusidėjusias aukas Pitagoras priešina su kitomis, visiškai nekaltomis, kurios niekada neturėtų būti aukojamos: tai avis ir ariamas jautis.[104] Pirmoji teikia vilną ir duoda pieno taip pat dosniai kaip derlinga žemė. Antrasis yra dirbančio žmogaus palydovas: artimiausias artojo giminaitis, jo antrininkas, jo antrasis aš. Nužudyti jautį, sako Pitagoras, tai „papjauti artoją", ir nuo 120 iki 145 eilutės XXV giesmė tampa tikru „ariamo jaučio vėlės apraudojimu"[105].

Šios mitinės tradicijos, sutampančios su Aristokseno liudijimu, kad pitagorininkai skirstė aukojamus gyvulius į dvi rūšis, priklauso tam pačiam religiniam akiračiui kaip ir daugelis Atėnų ir Eleusino

102. „Pirmasis, vis vien kuo jis vardu, pražūtingą pavyzdį parodė tas, kuris, užsigeidęs liūtų ėdesio, prikimšo savo alkaną pilvą mėsos, tuo atverdamas kelią nusikaltimams; iš pradžių, matyt, durklą suteršė šiltas nužudyto laukinio žvėries kraujas; to pakako; aš sutinku, kad užmušti geidžiančius mūsų mirties žvėris nėra nusikaltimas; juos reikėjo užmušti, bet valgyti jų nederėjo" (Ovidijus, *Metamorfozės*, XV, 103–110). Ta pati teorija dėstoma eilėse, kurios cituojamos Plutarchus, *De esu carnium*, II, 3–4, 998 A–B, eilėse iš pitagorininkų *Šventojo pasakojimo*, kurį atkūrė A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, p. 41: karo ginklų išradimas ten siejamas su ariamo jaučio užmušimu.

103. Ovidijus, *Metamorfozės*, XV, 110–115.

104. Ibid., 116–126. „Kodėl mes turėtume būti teisingi žiauriems ir nešvankiems žmonėms, o ne ariamam jaučiui, šuniui, kuris mums padeda ganyti, avims, kurios duoda pieno ir vilnų, kad mus pamaitintų ir aprengtų?" (Porphyrius, *De Abstinentia*, III, 19).

105. Mes turime galvoje Iraną ir Gatas (*Yasna* 29), taip pat šiuos tyrinėjimus: G. Dumézil, *Naissance d'archanges*, Paris, 1945, p. 119–124, J. Duchesne-Guillemin, *Zoroastre*, Paris, 1948, p. 193–198 ir *Ormazd et Ahriman*, Paris, 1953, p. 35–38. Ne taip seniai Dumézilis grįžo prie *29 Yasnos*, bet tam, kad pareikštų, jog tai esąs „gyvulių augintojų ir žemdirbių folkloro" skolinys: „A propos de la Plainte de l'âme du bœuf (Yasna 29)", *Bulletin de l'Académie Royale de Belgie, Classe des Lettres*, LI, 1965, p. 23–51.

legendų apie pirmą paaukotą gyvulį: kiaulė ir ožka gavo galą, kadangi nusikalto Demetrai ir Dionisui. Kiaulė suniokojo javus[106], ji kėsinosi į Demetros dovanas; ožka[107] apgraužė Ikarijo vynuogynus, ji nusiaubė Dioniso vaisius. Kiaulės ir ožkos, kaip kenksmingi ir pavojingi padarai, *lymantikoí*, turi būti paaukotos dieviškosioms galioms, kurias jos įžeidė. Tačiau pitagorininkų nuostatos kraujo aukos atžvilgiu, sutapdamos su kai kuriais mitiniais vaizdiniais, žinomais visoje Graikijoje, sudaro savitą teoriją, kurios metmenis galima atkurti iš tam tikrų faktų, pateiktų literatūroje apie sektą. Pirmiausia, tai yra užuomina apie pitagorininkų įžadus neskriausti ir nežudyti (*mḗte phtheírein mḗte bláptein*) gyvulio, kuris žmonėms nėra niekuo nusikaltęs, gerbti jį taip pat kaip kultūrinį augalą ar kaip vaismedį.[108] Tiesiogiai apie pirmą paaukotą gyvulį pasakoja pitagorininkas, kurį pavaizdavo Plutarchas, remdamasis „senosiomis"[109] tradicijomis bei apeigomis. Pasakojama, kad kadaise „buvo laikoma šventvagyste ir nusikaltimu (*érgon enagès kaì áthesmon*) ne tik valgyti, bet ir užmušti nežalingą gyvulį. Tačiau kai žmonės pamatė, kad gausėjančios gyvulių kaimenės darosi grėsmingos, ir kai Delfų orakulas paragino apsaugoti žemės vaisius nuo pražūties, jie pradėjo aukoti gyvulius." Pirmieji paaukoti gyvuliai buvo nusikaltę žmonių giminei ir civilizuotam gyvenimui: jie sunaikino javus, jie ėdė vynuogienojus, jie nusiaubė pasėlius.[110] Jie

106. *Aristofano Varlių scholija*, 338; Servius in Vergilius, *Georgica*, II, 380; Varro, *De re rustica*, II, 4, 9. Porphyrius, *De Abstinentia*, II, 9 pasakojama apie kažkokį Klimeną, kuris netyčia (*akūsíōi hamartíai*) užmuša kiaulę, o Delfų orakulas, į kurį kreipiasi kažkoks Episkopas, paskelbia, kad leidžiama aukoti gyvulį, jei jis nuliejant vandenį parodo su tuo sutinkąs. Taigi Delfai paaiškina aukojimo gestą: apšlakstytas ritualiniu vandeniu, aukojamas gyvulys purto galvą taip, kad aukotojas laiko tai sutikimo ženklu (*kataneúō*).

107. Varro, *De re rustica*, I, 2, 19; Vergilius, *Georgica*, II, 380 (ir Servius, loc. cit.); Porphyrius, *De Abstinentia*, II, 10.

108. Aristoxenus in Jamblichus, op. cit., 99, parengė L. Deubner, p. 57, 20–23; *Diogenas Laertietis*, VIII, 23, parengė A. Delatte, p. 123, 4–5; Porphyrius, *De vita Pythagorica*, 39.

109. Kaip ir J. Haussleiter, *Vegetarismus*, p. 112, 1 išnaša, mes linkę manyti, kad čia esama pitagorininkų senųjų tradicijų atitikmens: Plutarchus, *Quaestiones convivales*, VIII, 8, 3, p. 729 F sq.

110. 730 B trys epitetai apibūdina nusikaltusius gyvulius: *lēibóteiros*, kurie suryja derlių; *spermológos*, kurie ėda pasėlius; *trygḗphagos*, kurie graužia vynuogienojus.

elgėsi kaip laukiniai gyvuliai, versdami žmones kaip pridera reaguoti. Visos šios versijos grindžiamos ta pačia visuomenės samprata: tai tokia būsena, kai žmonės gyvena santarvėje su vešinčiais augalais bei gausėjančiais gyvuliais, Aukso amžius, kai žemė pati veda puikiausius vaisius, kai žmonės ir žvėrys gyvena drauge ir neskriaudžia vieni kitų.[111] Šitoks žmonijos Aukso amžiaus įsivaizdavimas Graikijoje kaitaliojosi su pirmykščių žmonių laukinės būsenos vaizdiniu[112], pitagorininkai šiuo atžvilgiu seka Hesiodu ir juo grindžiama graikų tradicija.

Su ta pačia „oficialiąja" religine ir politine mąstysena sietinos pitagorininkų išskirtos dvi aukojamų gyvulių rūšys: iš vienos pusės, kiaulė ir ožka, iš kitos – ariamas jautis ir avis. Polio aukojimo apeigose, kai atnašaujami iš karto trys gyvuliai, kai aukojama *trittýs*, galvijai yra didžioji auka, o mažoji – ožkos ir avys.[113] Pitagorininkų ir polio klasifikacijos skiriasi tik vienu požymiu: avį, kuri klasikinėje *trittýs* dažniausiai priklauso mažajai aukai, pitagorininkai priskiria tai pačiai klasei, kaip ariamą jautį. Skirtumas atsiranda dėl paprastos priežasties: pitagorininkai aukas suskirsto į dvi klases ne tik pagal jų ekonominę bei religinę funkciją, bet ir pagal prijaukinimo laipsnį, tai yra pagal didesnį ar mažesnį nuotolį, kuris skiria arba suartina gyvulį ir žmogų. Kiaulės ir ožkos gyvena kaimenėmis atviroje nedirbamos žemės erdvėje, atokiai nuo žmonių bendruomenės, toli nuo gyvenviečių, jos atrodo labiausiai laukinės iš naminių gyvulių, o avis ir jautis, priešingai, yra „gimingiausi" žmogui naminiai gyvuliai. Ariamas jautis paprastai laikomas neatskiriama ūkio ir šeimos, *oĩkos*[114],

111. Apie Aukso amžiaus sampratą pitagorininkų tradicijoje plg. *La Notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963, p. 93–117.

112. Laukinė būsena, kai žmonės elgiasi tarsi laukiniai žvėrys: plg. A.J. Festugière, op. cit., p. 217 sq.

113. P. Stengel, *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig–Berlin, 1910, p. 191–196; G. Dumézil, *Tarpeia*, Paris, 1947, p. 133–138.

114. Hesiodas, *Darbai*, 405: „Turėkite pirmiausia namus (*oĩkos* gyvenvietės prasme), moterį (*gynaĩka*: pirktinę, nesantuokinę, plg. 406) ir ariamą jautį (*bũn arotîra*)." Hesiodui visos trys sąvokos yra to paties lygmens: jos įeina į elementaraus ūkio, *oîkos* plačiąja prasme, visetą. Bet Aristotelis (*Ekonomija*, I, 2, 1343 a 20–21; *Politika*, I, 2, 1252 b 11), cituodamas šią Hesiodo eilutę, pabrėžia valstiečio solidarumą su

dalimi: jis gyvena su žemdirbiu po vienu stogu, jis yra ištikimiausias jo darbo draugas. Kad pitagorininkai, klasifikuodami aukojamus gyvulius, prijaukinimo kriterijų tikrai laiko svarbiu, matyti iš to, kaip Pitagoras ir jo mokiniai įteisina pirmųjų gyvulių nužudymą: kiaulė ir ožka buvo paaukotos, nes jos darė žalą, o tai susiję su jų puslaukine prigimtimi.

Bet papildomą to paties įrodymą randame ir vaizdiniuose, atspindinčiuose pitagorininkų požiūrį į ariamą jautį ir į jo vietą tarp kitų dievams pašvęstų aukų. Šiuo atveju, kaip ir ankstesniuoju, pitagorininkų mintis remiasi esminėmis graikų polio religinėmis nuostatomis. Iš tiesų ariamo jaučio statusas polyje kelia vieną svarbiausių kraujo aukos problemų. Skiroforiono mėnesio 14 dieną Atėnai švęsdavo bufonijas, paraidžiui verčiant – „jaučio nužudymą".[115] Ritualo šerdis – aukojimo drama: per šeimininko aplaidumą jautis priartėja prie Dzeuso *Polieús* altoriaus ir pradeda ėsti ten sudėtas aukas, polio dievams skirtus grūdus ir kepinius. Matydamas tokią šventvagystę, Dzeuso žynys įnirtęs griebia kirvį, kerta gyvuliui ir jį užmuša. Išsigandęs to, ką padarė, „jaučio žudikas", *būphónos*, skubiai pasprunka palikdamas nusikaltimo įrankį. Antroji ritualo dalis vaidinama dviem tarpsniais. Pirmajame byla svarstoma pritanėjų teisme, nagrinėjančiame kruvinus nusikaltimus[116]: pripažįstamas kirvio

---

ariamu gyvuliu: „vargšams jautis išties atstoja tarną (*oikétēs*)". Plg. šia tema A. Hoekstra pastabas in *Mnemosyne*, 1950, p. 91–98.

115. Tarp daugelio šio ritualo tyrinėjimų nurodysime: P. Stengel, *Buphonien*, 1893 ir 1897, perspausdinta *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig–Berlin, 1910, p. 203–221; H. Hubert, M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, 1899, perspausdinta M. Mauss, *Œuvres*, t. 1: *Les fonctions sociales du sacré*, Paris, 1968, p. 274–283; J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903 (pakartota New York, 1955), p. 111–113; *Themis*, Cambridge, 1912, p. 142–150; L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin, 1932, p. 158–173; L. Gernet, *Sur le symbolisme politique: le foyer commun*, 1952, perspausdinta *Anthropologie de la Grèce Ancienne*, Paris, 1968, p. 391–392; W.F. Otto, *Ein griechischer Kultmythos vom Ursprung der Pflugkultur*, 1950, perspausdinta *Das Wort der Antike*, Stuttgart, 1962, p. 140–161; K. Meuli, „Griechische Opferbräuche", in *Phyllobolia für Peter von der Mühll*, Basel, 1945, p. 275–277; U. Pestalozza, „Le Origini delle Buphonia Ateniensi", *Rendiconti dell' Istituti Lombardo Classe di Lettere, Scienze morali e storiche*, t. 89–90, I, Milano, 1956, p. 433–454.

116. Plg. L. Gernet pastabas Platono *Įstatymų* IX knygos komentaruose (Paris, 1917, p. 164–167).

kaltumas, jis ištremiamas už Atikos ribų. Antras tarpsnis – tai ritualinis paaukoto gyvulio mėsos valgymas, dalyvaujant visam poliui, o jaučio kailis, prikimštas šiaudų, pastatomas ir įkinkomas į plūgą – taip imituojamas arimas.

Visas bufonijų ritualas grindžiamas šventvagiška kraujo auka: paaukoti dievams gyvulį, vadinasi, pralieti kraują, įvykdyti tikrą žmogžudystę. Gyvulinė auka polyje laikoma suteptimi – neišvengiama ir būtina suteptimi, nes jaučio nudobimas yra principinis veiksmas, lemiantis polio santykius su dieviškomis galiomis. Šį nerimą, šią kraujo ir žudymo baimę polis įveikia[117] dramatišku ritualo vaidinimu, kurio dalyviams atsiskleidžia aukos ir aukotojo dviprasmiškumas. Nekaltas gyvulys – ariamas jautis vis dėlto kaltas: grūdinio maisto tiekėjas, jis ėda grūdus, tuo pasmerkdamas save tam, kad būtų suvalgytas. Eidamas prie altoriaus ėsti aukojamo maisto, jautis pats pasmerkia save aukai. Jį nudobusio žmogaus padėtis taip pat dviprasmiška: jis – „jaučio žudikas", tačiau tuo pat metu Dzeuso *Polieús* žynys, profesionalus aukotojas. Vienoje mito versijoje, atitinkančioje bufonijų ritualą, pastarojo personažo dviprasmiškumą dar labiau išryškina tai, kad dramos eigoje keliskart keičiasi jo padėtis. Savo jautį užmuša žemdirbys, kilęs iš kito krašto. Kai jis pabėga į Kretą, Delfų orakulas liepia „jaučio žudikui" grįžti į polį: tik jis pats gali neleisti kilti badui, gresiančiam dėl gyvulio mirties. Taigi jis privalo šį sykį kaip pilietis atlikti aukojimo ir aukos padalijimo apeigas, kad žemė vėl būtų derlinga ir dosni grūdų. Visa ši drama remiasi ypatinga jaučio padėtimi:

117. Šiame politiniame rituale pagrindinį vaidmenį atlieka dvi žynių šeimos: Buzigai ir Eteobutadai. Pirmieji buvo laikomi ariamo jaučio gynėjais: tai jie paskelbė Atėnuose draudimą jį žudyti, žr. Aelianus, *Historia Varia*, V, 14; Varro, *De re rustica*, II, 5, 3. Draudimą, išreikštą prakeiksmo forma, adresuotą, kaip ir daugelis kitų, tiems, kurie negerbia civilizuoto gyvenimo, už kurį Buzigai prisiima atsakomybę kaip arimo ir žemdirbystės pradininkai. Įpareigoti pradėti šventuosius Atikos arimus, Buzigai laiduoja žemės derlingumą ir skatina maisto gausinimą glaudžioje draugėje su ariamu jaučiu. Eteobutadai, priešingai, atlieka visai kitas funkcijas. Jie yra Poseidono žynio Erechtėjo palikuonys: jie atsakingi už bulių aukojimą Atėnuose šios dievybės garbei. Jie taip pat laikomi įpėdiniais Buto (*Bū́tēs*), jaučių varovo, Erechtėjo brolio, kuris po Erichtonijo, tikro Žemės sūnaus, mirties perėmė religines suverenumo funkcijas. Šitaip Buzigai ir Eteobutadai atlieka viena kitai prieštaraujančias ir viena kitą papildančias funkcijas.

priklausydamas gyvūnijai, jis dalyvauja, taip sakant, žmonijos reikaluose. Kadangi ariamas jautis iš visų gyvulių yra artimiausias žmogaus draugas[118], jo nužudymas ritualinei aukai tam tikru polio istorijos laikotarpiu gali sukelti didžiulę baimę[119].

Pitagorininkų nuostatą ariamo jaučio atžvilgiu reikia interpretuoti šio ritualo ir polio religinių vaizdinių kontekste: kategoriškai drausdamas tokią auką, pitagorizmas savo ruožtu atsiliepia į baimę, kurią viešajame polio gyvenime sukelia kraujo auka. Bet tas pats kontekstas išryškina ir judėjimo savitumą: šiai sektai vienodai būdingas ir apoloniškas misticizmas, skatinantis tobulai švarią egzistenciją, ir baisėjimasis alelofagija bei gyvulišku gyvenimu. Nors visos polio religinės apeigos remiasi jaučio aukojimu, pitagorininkai, net jeigu jie yra įsitraukę į politiką, griežtai atsisako valgyti šios aukos mėsą. Šį pirmąjį prasilenkimą su polio aukojimo apeigomis reikėtų papildyti dar dviem dalykais, aiškiai rodančiais pitagorizmo, kaip politinės grupės, daromą kompromisą. Aukos mėsos valgymas apribojamas dviem atžvilgiais: pirma, leidžiama valgyti tik prasikaltusių ir žalingų gyvulių mėsą, antra, valgyti tik mažiausiai „gyvybiškas" šių aukų dalis, kitaip sakant, atsisakyti širdies, gimdos ir smegenų, tų organų, kuriuos pitagorininkai vadino „gyvybės būstu"[120]. Dviejų aukų rūšių priešpriešoje, būdingoje pitagorininkų tradicijai, atpažįstame skirstymą, kurį laikėme esmingu šios socialinės grupės mitybos sistemai: mėsa/nemėsa. Pitagorininkai „politikai" valgomas

118. Draudimas užmušti ariamą jautį skelbiamas daugelyje tekstų: *Scholia Arat. Phaenomena* 132; Aelianus, *De natura animalium*, 12, 34; *Odisėjos scholija*, XII, 353; Nikolajas Damaskietis in *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 90 F 103 i (kur užmušti ariamą jautį laikoma tokiu pat nusikaltimu, kaip pavogti žemdirbio įrankį, už viena ir kita gresia mirties bausmė): Aelianus, *Historia Varia*, V, 14; Varro, *De re rustica*, II, 5, 4; Columella, VI, *Praef.*; Plinius, *Naturalis Historiae libri*, VIII, 180.

119. Šio tyrinėjimo rėmuose mes negalime plačiau aptarti šios problemos, leidžiančios suvokti bufonijų vietą graikų religiniame mąstyme.

120. Jamblichus, op. cit., 109, parengė L. Deubner, p. 63, 2–5; Porphyrius, *De vita Pythagorica*, 42–43, parengė Nauck, p. 40, 9 sq. (= Anaksimandras pagal Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 7-as leidimas, I, p. 466, 9–12 ir A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, p. 291–292); Aristotelis, fr. 194, parengė Rose. Draudimą valgyti smegenis yra giliai išanalizavusi Marie Delcourt, „Tydée et Mélanippe", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, t. 37, 1966, p. 169–180.

mažųjų aukų dalis laiko nemėsišku valgiu[121], o visus mėsiško valgio požymius priskiria vien ariamam jaučiui. Garbinti ariamą jautį viešajame polio gyvenime šiems pitagorininkams yra tolygu visiškai nevalgyti mėsos. Ir priešingai, nužudyti auką, vadinasi, pritarti mitybos tvarkai, prieštaraujančiai pitagorininkų gyvenimo būdui.

Kaip matome, pitagorininkų bendrijos praktikuojamoje mitybos sistemoje ariamas jautis – trečias reikšmingas narys, susijęs su dviem kitais: kvapiosiomis medžiagomis ir pupa. Dvi pitagorininkų sukurtos legendos, kuriose veikia ariamas jautis, aiškiai rodo, kad trečiasis narys yra pranašesnis už abu pirmuosius. Pirmoji iš šių legendų pasakoja Pitagoro šventojo jaučio istoriją.[122] Sykį Tarente Pitagoras pamato jautį, kuris varovo akyse ramiai ganosi pupų lauke. Filosofas rikteli piemeniui, kad šis sudraustų pupas šlamščiantį gyvulį. Varovui šaipantis, sakant, kad nemoka jaučių kalbos, Pitagoras prieina prie gyvulio ir kažką pakužda jam į ausį taip įtikinamai, kad jautis iš karto liaujasi ganęsis pupose, ir nuo tol niekas jo nebematė ėdant šių augalų. Sakoma, kad šis jautis gyveno Tarente Heros šventovėje iki senatvės. Jį vadindavo „šventuoju Pitagoro jaučiu" ir maitindavo „žmonių maistu".[123] Tokiam anekdotui – nesvarbu, kada jis buvo sukurtas[124], – prasmę suteikia pitagorininkų mitybos kategorijos. Atjunkinti jautį nuo pupų ir pripratinti jį prie žmonių maisto, vadinasi, akivaizdžiai pereiti nuo laukinės būsenos prie švaraus ir nesuteršto gyvenimo būdo. Iš pradžių regime alelofagiją: jautis, ėdantis pupas, – tokia pat kanibalizmo apraiška, kaip ir žmogus, valgantis kitą žmogų. Galiausiai atsiverčiama į pitagorininkų gyvenimo būdą: Pitagoras

121. Reikia pridurti, kad tuos pačius aukojamus ir valgomus gyvulius pitagorininkai „politikai" išskiria iš tų gyvų būtybių, į kurias gali įsikūnyti žmogaus siela. Plg. Aristotelēs in Jamblichus, op. cit., 85, parengė L. Deubner, p. 49, 14–17 ir P. Boyancé, „Sur la vie pythagoricienne", *Revue des Études Grecques*, 1939, p. 42, 2 išnaša.

122. Porphyrius, *De vita Pythagorica*, 24 ir Jamblichus, op. cit., 61, parengė L. Deubner, p. 33 sq.

123. *Anthrōpikais trophaīs sitūmenon:* Jamblichus, op. cit. Užuot mitęs žalia žole, *botánē ek gē̃s*, jautis turi teisę gauti atitinkamai paruoštą maistą, *trophḕ ek gē̃s*. Apie šį skirtumą plg. A.J. Festugière, *Hippocrate, L'Ancienne Médecine. Introduction, traduction et commentaire*, Paris, 1948, p. 35, (b) išnaša.

124. Pagal tą patį modelį yra sukurtas pasakojimas apie Daunijos Mešką: laukinį žvėrį, mintantį žmogiena, Pitagoras išmoko ėsti miežinę duoną ir vaisius (Jamblichus, op. cit., 60, parengė L. Deubner, p. 33, 2–8; Porphyrius, *De vita Pythagorica*, 23).

atskleidžia tai, kas sieja šį prijaukintą gyvulį su žmonių bendruomene, kaip ir tos tradicijos, kurios laiko jautį artimiausiu žmogaus draugu. Nuo šiol Tarento jautis ėda tik žmonėms tinkantį maistą, taip sakant, tik švarius produktus, kurie sudaro gero pitagorininko meniu.

Bet jaučio metamorfozė tuo nesibaigia. Kita istorija, tokia pat mitinė kaip ir pirmoji, rodo paskutinį jo pasikeitimą: tai anekdotas apie Empedoklio aukojimą po olimpinės pergalės važiavimo lenktynėse.[125] Pasak šios legendos, Pitagoro pasekėjas Empedoklis[126] nevalgė jokių mėsiškų valgių. Laikydamasis papročio, pagal kurį žaidynių nugalėtojai privalėdavo paaukoti jautį, jis rado išmintingą išeitį: padirbdino jautį[127] iš miros, smilkalų bei brangiausių kvapiųjų prieskonių ir jį pagal ritualą išdalijo visiems apeigų dalyviams. Pupų ėdikas pereina į kvapiųjų medžiagų klasę, alelofagas jautis virsta kvapia substancija.

Tokie ariamo jaučio vaizdiniai, kur kvapiosios medžiagos ir pupos yra vidinė tarpinio nario opozicija, galutinai patvirtina, kad pitagorizmo mitybos sistema susideda iš trijų pagrindinių komponentų: kvapiųjų medžiagų, (ariamo) jaučio, pupos ir kad šiuose trijuose komponentuose glūdi mėsiško ir nemėsiško valgio prieštara. Dviprasmė pitagorininkų situacija, kadangi jie yra ir religinė sekta, ir atvira politinei veiklai bendruomenė, sudaro prielaidą dviejų mūsų supriešintų modelių konfliktui: viena, tai antipolis, kurį apibūdina religinės sektos poelgiai; kita vertus, tai reformuotas polis, kurį įformina politinės grupės veikla. Alimentarinė sistema atspindi ir interpretuoja šią įtampą, ne supriešindama kraštutines nuostatas, bet derindama du mitybos modelius; vienas jų per pupos ir kvapiųjų medžiagų opoziciją atskleidžia maksimalų mėsos ir nemėsos skir-

125. Athenaeus, I, 3 E.

126. Ne taip svarbu, ar turimas omenyje filosofas, kaip teigia A. Rostagni, *Il Verbo di Pitagora*, Torino, 1924, p. 248–249, ar jo senelis, kaip mano A. Delatte, *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles, 1922, p. 174.

127. Kaip daugelyje aukojimų, vietoj per daug kaštuojančios aukos padaromas tešlinis jautis, *psaistón*. Šiuo atžvilgiu pitagorininkų elgsena nesiskiria nuo polio papročių: pavyzdžiui, pagal Teros ritualą IV amžiuje polis aukodavo tokį jautį, pagamintą iš vieno medimno [maždaug 52, 8 l. – vert. past.] kviečių ir dviejų medimnų miežių (Collitz, *Sammlung griechischer Dialektinschriften*, Göttingen, 1884–1915, 4765, II, 6–15, cituojama J. Casabona, op. cit., p. 76). Beje, kaip tik tokį jautį Pitagoras paaukojo dievams, suradęs geometrinę kvadrato įžambinės formulę (Porphyrius, *De vita Pythagorica*, 36).

tumą, o kitas tų pačių dviejų narių skirtumą sumažina iki minimumo, sugretindamas dvi aukojamų padarų rūšis: iš vienos pusės, ariamą jautį, iš kitos – kiaules ir ožkas. Dviejų mitybos modelių susidūrimas aiškiai rodo, kad pitagorininkų sistemoje susieina dvi nuostatos mėsiško valgio ir kraujo aukos atžvilgiu.

Kad alimentariniai įpročiai pitagorininkams yra tam tikra kalba, kuria ši socialinė grupė išsako savo nuostatas ir atskleidžia savo prieštaravimus[128], matyti iš abiejų legendų, tačiau antroji istorija, pasakojanti apie jaučio virtimą aromatingomis medžiagomis, išryškina ne tik dviejų aukojimo rūšių kontrastą, bet ir kraštutinę aukojimo kvapsnio ir miros dūmų antitezę, tarsi šie sklistų iš pačios aukos vietoj mėsos kvapsnių. Taigi ši paribio grupės alimentarinių įpročių sistema aiškiausiai parodo, kokią vertę graikų kultuose turėjo aromatingųjų medžiagų kvapai: priešingai chtoniškajam puvimui, būdingam pupai, smilkalai ir mira, kaip ypatingas maistas, turi galią vėl sujungti žmones ir dievus prie vieno stalo.

Pitagorizmo mitybos sistema

+	Nemėsiška	Valgyti kaip dievams	Kvapiosios medžiagos	Sausa, deginta	Aukso amžius
	Nemėsa	Visiškai nevalgyti mėsos		Bendrauti	su Viršumi
		Nevalgyti jaučio = visiškai nevalgyti mėsos	Jautis, paverstas kvapiaisiais prieskoniais		
	Žmonių maistas { grūdai / mėsa }	Avis ↖ ARIAMAS JAUTIS ↗			
		Kiaulė–ožka ↙ ↘			
		Valgyti jautį = valgyti bet kokią mėsą	Jautis pupų ėdikas		
	Mėsa	Valgyti bet kokią mėsą		Bendrauti	su Apačia
–	Mėsiška	Valgyti kaip gyvuliams	Pupa	Supuvę	Gyvuliškumas

128. Šioje formulėje galima atpažinti problematiką, kurią svarsto Claude'as Lévi-Straussas knygoje *L'Origine des manières de table*, Paris, 1968, p. 411.

Versta iš „Le bœuf aux aromates", in Marcel Detienne, *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris: Gallimard, 1972, II skyrius, p. 70–114.

Gerard Bucher

PIRMYKŠČIO MIRTIES PATYRIMO PAVELDIMOJI GALIA

Apie antgamtiškumą žmogus pirmą sykį susimąstė turbūt mirties akivaizdoje, ir jis troško tikėti, kad yra kažkas anapus to, ką jis mato. Mirtis buvo pirmoji paslaptis, ji atvėrė žmogui kelią į kitas paslaptis. Ji pakėlė jo mintį nuo regimybės į neregimybę, nuo laikinumo į amžinybę, nuo žmoniškumo į dieviškumą.
FUSTEL DE COULANGES

1. Archajinė gedulo krizė

...mūsų mąstymo akiratyje visąlaik yra tarsi kokia mirties kvintesencija.
MAURICE MERLEAU-PONTY

Pats svarbiausias antropogenetinis įvykis buvo *transcendentinis mirties patyrimas.* Tam tikroje pirmžmogio psichoemocinės evoliucijos ir brendimo pakopoje atsiskleidė sukrečianti, iki tol nepastebėta akivaizdybė: *„regėjimas" bjauriai pūvančių* gentainio palaikų, suvoktų *kaip kito „aš" sunaikinimas.* Netikėtas atradimas visiškai apvertė regimąjį suvokimą ir atitinkamai visas psichofizines žmogiškosios būtybės savybes. Aš darau prielaidą, kad sąlygojamas ir pakartotinai formuojamas individualios bei kolektyvinės religinės *prāxis*, jis sutapo su gimstančio integralinio prasmės vyksmo išsiskleidimu.

Kad įvertintume, kas atsiskleidė šiame savotiškame nenutrūkstančiame *ir* struktūrinančiame patyrime, kuris leido žmogui pastebėti iki tol visiškai neregimą „realybę", kuris regimybėje atvėrė tai, kas neregima, ir tuo pat metu nustatė naują, kompleksišką, grynai racionalų sąryšį tarp vidaus ir išorės, visiškai nesutampantį su gyvūno suvokimu, privalome išskirti pirmapradę sąveiką dviejų vienas kitą papildančių momentų – *susitikimo* (tai būtų pirmykštės tanatofanijos* „empirinis" aspektas) ir *supratimo arba simbolinės kompetencijos*

* *Tanatofanija* (gr. *thánatos* ‚mirtis' + *phaínō* ‚pasirodyti') – mirties išraiška. (Žvaigždute žymimos vertėjo pastabos.)

(tai anaiptol ne „banalaus", o nuo pat pradžių visuotinio, ritualinio mirties patyrimo „transcendentinis", arba apriorinis, aspektas).

Susitikimo aspektas pirmiausia priklauso nuo gilaus jausminio sukrėtimo, stipraus emocinio šoko, kurį sukėlė ne pats gentainio mirties įsisąmoninimas, o pradinis patikėjimas „regėjimu", kad *kitas „aš"* virsta šlykščiai pūvančiu kūnu. Užklupęs išgąstis suardė pirmžmogio psichoemocinę pusiausvyrą ir pažadino naujus jo pojūčius. Išplėšęs iš ankstesniųjų gyvenimo aplinkybių, staigus stulbinantis smūgis sviedė jį anapus jo paties ir privertė ištverti dramatišką, visiškai nežinomą būseną. Reikia pasakyti, kad minėtasis susitikimas tikriausiai nebūtų galimas be regimojo suvokimo, kurį šis Įvykis sukrėtė ir perkeitė. Tylomis ir betarpiškai (bet pagal suktesnes ir sudėtingesnes betarpiškumo taisykles, taigi galų gale tarpiškai, ko nepripažintų joks klasikinis metodas) mes kartu su Merleau-Ponty kol kas pažymėsime, kad viena esmingiausių regėjimo galios savybių yra gebėjimas juo aprėpti arba virtualiai ar latentiškai į jį įtraukti visa tai, kas išreikšta kalba, visa tai, kas sumąstyta: „Regėjimas yra toks mąstymas, kuriam tai, kas vadinama *wesen*, atsiveria nemąstant."[1]

Jei šokas, kurį sukėlė stulbinančio – vaiduokliško *ir* realaus – reginio trauma, visų pirma žeidžianti ir keičianti visas ankstesniąsias būties sąlygas, sudaro vieną transcendentinio mirties patyrimo kraštinę, tai kitą kraštinę sudaro *supratimas*, būtinas tam, kad susitikimo šokas įvyktų ir sėkmingai atliktų savo struktūrinantį bei informacinį vaidmenį. Pagal šią hipotezę supratimo procesas, dar prieš poliarizuojantis subjektyvumui ir objektyvumui, yra suvokiamas kaip pirmapradžio *Gestalt* matricinis, integralinis pasireiškimas, atskleidžiantis visas elementariąsias prasmės galimybes. Vadinasi, archajinis, pirmykštis patyrimas, įgytas „regint", kaip *kitas „aš"* tampa bjauriai švinkstančiu lavonu, privalo būti suvoktas kaip pradinė

1. M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, 1964, p. 301. Šitaip čia formuluojama esminė dichotomija tarp *logos princeps*, sakralinio, pagrįsto individualia ar kolektyvine *prāxis*, iš esmės nebylia arba nenusakoma (susijusia pirmiausia su žvilgsnio tiriamąja ir atskleidžiančiąja galia, o vėliau aprėpusia visas nugamtintas ir transsubstancines jusles) ir *logos profanus*, išvestinio, įjungiančio būtent kalbėjimo galimybę. (Dviejų logų teoriją Gerard'as Bucher dėsto knygos *La vision et l'énigme* 12 paragrafe – vert. past.)

kompetencijos forma, būdinga apskritai sveikam žmogaus protui. Totališko kokybinio šuolio pagrindu į ją įeina epigenezė kairologinės*, arba besąlyginės, bazinės struktūros (toliau vadinsiu ją matrica), kurioje (ir per kurią) įsitvirtina ir įgyja formą vadinamojo *dasein*** ekstatinė, save peržengianti būtis. Mes pamatysime, kad ši matricinė struktūra, formuojantis bendruomenei iš sukultūrintų individų, numato keturių pagrindinių „motyvų", būtent, vaizdo, ženklo, laiko ir teksto kristalizavimąsi ir išsikerojimą. Šią pradinę konsteliaciją (tetradą) reikia suprasti kaip ketveriopą apibrėžimą terminų, kurių reikšmės neįmanoma pilnutinai paaiškinti arba logiškai išgryninti; nuo čia prasideda matricinis žaidimas, tai yra ekstralingvistinės drauge individualios ir kolektyvinės „įrašymo" ir „skaitymo" (arba „interpretavimo") veiklos mokymasis. Iš tiesų negalima žinoti, kas yra patys savaime arba juo labiau atskirai paėmus vaizdas, ženklas, laikas ir tekstas, kurių sąveikos įtaiga atitinka dialogalinės[2] dimensijos, platesnės ir visuotinesnės už visas formaliąsias logikas, epifaniją. Pakaks, jei, aiškindamiesi šią heterogenezę, suvoksime, kad transcendentinė (tikiuosi pateisinti iš Kanto perimtos sąvokos vartojimą) schematizacija, pradėta remiantis tetrada, nepaliauja šlietis prie nenumaldomos tamsos, prie visiško nepažinumo. Taigi yra aišku, kad tetrados iš esmės niekada

* Terminą „kairologinis" Bucher yra perėmęs iš teologijos. Teologinėje literatūroje duodamas toks termino apibrėžimas: „Tikėjimas Dievu, laiko ir akimirksnio Viešpačiu, išgyventajai akimirkai paprastai suteikia naują prasmę. [...] Šiai prasmei apibūdinti pasitelkiamas graikų žodis *kairós* (žymintis pasiekto taikinio tašką, vadinasi, turintis arba „kritinio taško", arba „puikaus akimirksnio" reikšmę)" (G. Bucher, *La vision et l'enigme*, p. 15).

** Knygos įvade Bucher pažymi, kad aiškindamas transcendentinį mirties patyrimą „pirmapradžio *dasein* archajine vienove", jis šiek tiek nutolsta nuo heidegeriškosios *Dasein* sampratos.

2. Dialogalumo sąvoka atliepia matricoje transloginei ir transhermeneutinei prasmės dimensijai, kuri tuo pat metu yra *viena* (*légein* nurodo rinkimą ir vienijimą) ir daugialypė (*dya* nurodo *dyás*: dvilypumą ir paradoksą). Siūlydamas šį žodį pakeistu etimonu, aš noriu pažymėti kritinį nuotolį tarp dialogalinio loginės analizės projekto ir intrametafizinio dialektikos motyvo. Naudojama nuo Platono iki Hegelio, ši sąvoka dengė archajiškos metamorfozės giliuosius plotus, tai yra sritį, kuri galiausiai likdavo nepasiekiama priešybių priešpriešai ir sutapimui.

nepavyko lokalizuoti jokiomis racionaliomis arba onto-teo-loginėmis procedūromis, ar jos būtų formalaus ar hermeneutinio pobūdžio, ir kad tai galės būti įvykdyta tik sykiu su ambicingu sumanymu iš naujo sukryžminti ir perkeisti šias dvi klasikinio būdo prasmei išgauti formas. Iš tiesų hiero-semio-faninio* žaismo negalima redukuoti nei į formalią ar vienareikšmę struktūrą, nei į kokią nors slaptą ir esminę mitinę paspirtį. Akivaizdu, kad tetradinės matricinės sruktūros, kaip bet kokio supratimo užuomazgos, paaiškinimas ir pateisinimas yra čia siūlomo tyrimo bandomasis akmuo. Jos paaiškinimui, tikrai sudėtingam ir – kaip pastebėsime – iš esmės neišsemiamam, yra skirta visa pirmoji šio esė dalis.

Jeigu tiesa, kaip pasakyta viename garsiame François La Rochefoucauld aforizme, kad „į saulę ir į mirtį negalima žiūrėti įsmeigus žvilgsnį", siūlomas požiūris būtų naujas būtent tuo, kad mato šią svaiginančią negalią (*suvoktos mirties* paradoksą) kaip iki šiol neįvertintą galimybę sąmoningu žvilgsniu fiksuoti objektą arba sekti jo nenutrūkstamumą. Taigi konstatuojame, kad visa ši hipotezė grindžiama tuo, ką galima būtų pavadinti transcendentiniu empirizmu, formule, kuri pažeidžia ir pakeičia įprastinę metafizinę dichotomiją. Tačiau „patyrimas", apie kurį kalbama, dalyvaujantis kiekvienoje savęs ir kito percepcijoje, o taip pat fenomenaliame „gyvenamojo pasaulio" (Husserl) suvokime, yra visiškai ypatingas. Jis grindžiamas ir inauguracinio „regėjimo" keistumu, o šis, kaip nesančios būties regėjimas, privalėjo atitikti epifaninę percepciją, kuri iš pradžių apėmė ir įtvirtino vaizduotės *ir* realybės, arba to, kas empiriška *ir* kas transcendentiška, skirtybę (dėl to, žaisdamas žodžio ambivalentiškumu, aš dėl viso pikto imu žodį „regėjimas" į kabutes), ir iš pirmo žvilgsnio ne mažiau klaidinančiu faktu, kad minėtojo „regėjimo" statusas – dėl istorinių priežasčių, kurias reiks paaiškinti – privalėjo iki pat šios dienos likti neatskleistas ir nepastebėtas.[3]

* Sandas „hiero-semio" apibūdina sakralumo ir prasmės vienovę. Pasak autoriaus, ji sudaro gilųjį žmogaus elgsenos pamatą.

3. Šiame kontekste verta pažymėti būdingą mūsų kalbai (taip pat kai kurioms kitoms) transobjektinį ir transsubjektinį sąvokos *regėjimas* arba *įkvėpimas* neapibrėžtumą. Susidaro įspūdis, tarsi tai, ką išvydome, ėjo priešais žvilgsnį (tai susitikimo suponuotas „apreiškimo" aspektas), ir tuo pat metu žvilgsnis atrodo slapta

Mes jau nujaučiame, kad jo paradoksalus pripažinimas šiame istorijos tarpsnyje turės visiškai pakeisti tradicinius mūsų savivokos būdus ir kad istorijos drebinama žemė visuotinai atnaujins mūsų būties pamatus.

Pasiekus šį tašką, vėl iškyla, o kai kuriais atžvilgiais tampa dar miglotesnė, transcendentinio mirties patyrimo struktūrinančio poveikio mįslė. Koks gi yra statusas to paslaptingo inauguracinio „regėjimo", kuris, susijęs su percepciniais akies gebėjimais, kyla iš paties *dasein* ir negali būti tapatinamas su jokia pasaulietine būsena? Kokiu būdu „regėjimas" sunaikintos būtybės, lokalizuotas *savęs* ir *kito* takoskyroje, galėjo paskatinti homeopatinei kovai su staigia ir neišvengiama mirties griūtimi? Kuriuo atžvilgiu mirties transcendentinio patyrimo problematika galėjo įforminti ir individo, ir bendruomenės pirmapradę būtį? Nekalbant apie patį šios hipotezės turinį, problemiškas atrodo mūsų tyrimo statusas. Drauge reikia išsiaiškinti, kodėl toks, atrodytų, svarbus patyrimas iki dabar turėjo likti nepastebėtas, ir suvokti, kodėl jis gali iškilti aikštėn tik šiuo istoriniu laikotarpiu. Kaip pripažinti, kad gali būti pažeistas istoriškai sąlygotas santykis tarp *savęs* ir *kito* ir kad anapus visų tradicinių filosofemų gali atsiverti radikalaus persimainymo plyšys?

Atsakyti į šiuos klausimus mums pirmiausia padės etnografijos duomenys apie pirmykštes mirties ritualinimo formas ir savarankiška logoanalitinė jų interpretacija. Be tokio pozityvaus ir paveikaus informacijos šaltinio aukščiau minėta hipotezė, reikalui esant, galėtų būti priimta kaip verta dėmesio, bet vis dėlto abejotina ir neperspektyvi intuicija.

Be daugybės duomenų ir antrinių iliustracijų, paimtų iš Jameso George'o Frazerio, Arnoldo Van Gennepo, Mary Douglas ir kt., mano tyrinėjimas daugiausia remsis Roberto Hertzo esė, kuris

pabudęs tokios pasitiktinės percepcijos galimybei (šis antrasis aspektas atliepia vidinei suvokimo galiai „produkuoti" tai, ką jis sutinka). Įprastinė kalbos vartosena patylomis taip pat pripažįsta, kad pirmiausia siaurėja nebylioji ontologinė sfera, priklausanti nuo žvilgsnio *iniciacijos* galių dvejopa – pasyviąja ir aktyviąja – šio termino prasme, tai yra nuo gebėjimo metaempiriškai numatyti ypatingas bjaurumo arba nešvarumo prasmės pripažinimo ir užtemdymo galimybes.

vadinasi „Indėlis į kolektyvinio mirties vaizdinio studijas"[4]. Nesitenkindamas gausybe etnologijos sukauptų faktų, mėginsiu išryškinti vidinę archajinio *dasein* koherenciją ir senovės žmonių elgesio mirties akivaizdoje grynai ontologinę reikšmę. Pirmykščio mirties ritualinimo formos iš tiesų leidžia išryškinti tris koreliuojančias faktų grupes, mano hipotezei vienodai svarbias. Pirmiausia reikia pažymėti, kad senovės žmonės lemiamą vaidmenį skyrė mirusio savo gentainio fiziniam gedimui, jo kūno irimui ir „švarių" palaikų pasirodymui, išnykus mirties dvokui. Ir nesvarbu, kokiais „metodais" priklausomai nuo kultūros tipo lavonas būtų „švarinamas": užkasamas, skandinamas, kremuojamas, atiduodamas tam tikriems žvėrims ar endokanibalams.[5] Antra, reikia atskleisti įstabų pirmykščio gedulo priedermių pasiskirstymą. Vieną grupę sudaro gedintieji, mažas mirusiojo artimųjų būrelis, privalantis bendrauti su velioniu – vėlgi labai skirtingais įvairiose kultūrose būdais – bjauriai pūnant jo kūnui, kitą – likusioji bendruomenė.[6] Šioje pereinamoje stadijoje, kankinančiame mirties metamorfozės išgyvenime, gedintieji, kuriuos autorius kai kurių tautų pavyzdžiu vadina „mirties žmonėmis", tarsi padeda velioniui įžengti į šalį anapus mirties. Paskutinėje fazėje, atitinkančioje antrųjų laidotuvių ceremoniją, velionio palaikai iškilmingai perlaidojami (arba laikomi nišoje ar specialiame aptvare, arba padedami į vietą, skirtą protėvių relikvijoms ir t.t.), o gedintieji, atlikę priedermę, vėl priimami į bendruomenę. Didžiulėje atsisveikinimo šventėje dainuodami ir šokdami visi kartu švenčia mirusiojo sielos arba antrininko išlaisvinimą ir šitaip padeda ją įvesti į amžinąjį nemirtingą protėvių gyvenimą. Trečiasis tikrai įstabus reiškinys sietinas su universaliu tikėjimu amžinai gyvenančia siela arba *antrininkais* – kūniškais vaiduokliais, susijusiais su anapus, bet

4. Šis esė, kuris Hertzui esant gyvam buvo paskelbtas leidinyje *L'Année sociologique*, 1 serija, t. 10, 1907, įtrauktas į jo knygą *Sociologie religieuse et Folklore*, P.U.F., 1928.
5. Pamatysime, kad mumifikacija savo potencijomis ir savo ritualine bei mitine aplinka priklauso visai kitam religiniam ir kultūriniam kontekstui: postarchajinei sferai. Todėl jos į šią seką neįjungiau.
6. Hertzas vadina šią fazę „tarpiniu periodu". Ji apima ir velionio artimiesiems taikomus priesakus, ir kolektyvinį, dažnai stereotipinį širdgėlos bei skausmo reiškimą.

nenutraukusiais ryšių ir su šiapus.[7] Daugelyje kultūrų įsivaizduojama, kad mirusieji gyvena ten, kur buvo palaidoti – laidojimo rūsyje arba kape, ir kad savo pomirtinėje būtyje jie yra ne grynos dvasios, o kūniški vaiduokliai, tuo pat metu „eteriški" *ir* fiziški, visada kaip nors susiję su savo pomirtinės metamorfozės vieta.

Tiktai šiais esminiais sceniniais pirmykščio mirties ritualinimo aspektais (sakralinis lavono puvimas ir „mirties žmonių" bendravimas su velioniu, antrininko arba sielos išlaisvinimas didžiulėje bendruomenės šventėje, sutampančioje su antrųjų laidotuvių ceremonija), su kuriais pagal čia postuluojamą semio-hiero-genetinę kompetenciją būtina sistemingai susieti gausybę senovinio religinio gyvenimo duomenų, galima pagrįsti grynai ontologinę prasmės ir sakralumo vienovės problematiką, koreliuojančią su poelgiais, autentiškai paliudytais visuose pirmykščiuose universumuose. Nors Hertzo nurodytieji bruožai yra pakankamai pagrįsti, jo atskleistos struktūrinės koherencijos prigimtis – ištakos ir pobūdis – lieka iš esmės neaiški. Hertzo tyrinėjimas, atsargiai ir apdairiai plėtojantis pasirinktąjį aspektą, neleidžia iš pasiektų rezultatų daryti skubotų apibendrinančių išvadų apie priešistorines religines apeigas. Tačiau mes savo analize siekiame ko kita. Hertzo esė teiginių apibendrinimas būtų metodologiškai pateisinamas, jei pavyktų: 1) paaiškinti, kad etnologijos bei priešistorijos duomenys, užfiksavę matricinį antropologinį blykstelėjimą, priklauso sinchroniškai vientisai epochai; 2) atskleisti semio-hiero-genetinę interpretacijos prigimtį, apriorinę visų prasmės ir kultūros reiškinių sąlygą. Hipotezė grindžiama prielaida, kad tam tikra eidetinė schema[8] slypi toje

7. „...tikėjimas sielos nemirtingumu arba tiksliau – tikėjimas, kad po žmogaus mirties išlieka sąmoninga jo esybė, yra būdingas visoms be išimties žmogaus intelektualinio išsivystymo pakopoms nuo žemiausios iki aukščiausios, o ne tik didžiųjų religijų išpažinėjams; jį laiko neginčijama tiesa didelė daugybė laukinių arba barbariškų tautų, bent tų, apie kurių galvoseną turime tikslių duomenų; ko gero, būtų sunku nurodyti nors vieną gentį, tegu ir barbariškiausią, kuriai toks tikėjimas tikrai būtų visiškai nežinomas" (J.G. Frazer, *L'Homme, Dieu et l'Immortalité*, į prancūzų kalbą vertė P. Sayn, Gonthier, 1928, p. 291).

8. Iš Husserlio perimta „eidetinės schemos" sąvoka čia įgyja kiek kitokią reikšmę, jos turinys bus atskleistas vėliau. (Žr. knygos *La vision et l'énigme* 16 paragrafą – vert. past.)

kompetencijos struktūroje, kuri archajinėje visuomenėje valdo visą religinę elgseną – laidotuvių ir apsivalymo ritualus, iniciacijos ir kerėjimo ritualus, aukojimo ritualus, endokanibalizmą ir totemizmą – visa tai, kas suvokiama kaip *mirties ritualinimo „pars pro toto" variantai.*[9] Kad apibrėžtume matricinę problematiką, pirmiausia atsigręšime į mirties ritualus (suprasdami juos kaip vieną svarbiausių mirties ritualinimo proceso religinių formų). Savo loginei analizei taikysime šiuolaikinius falsifikacijos kriterijus: jei siūlomai teorijai prieštarauja nors vienas duomuo, ji diskredituojama, visos jos išvados negalioja.

Ontologiškai interpretuodami tai, kad gedintieji individualiai pasitinka jų gentainį pagrobusią mirtį ir kad vėliau tas sakralinis patyrimas yra suspenduojamas, jo atsisakoma, kai tik baigiasi fizinė mirusiojo kūno transformacija, kai gedintieji, grįžę į bendruomenės prieglobstį, yra kviečiami švęsti drauge su visais mirusiojo sielos arba antrininko pasirodymą, mes nesilaikome griežtos semio-hiero-genetinės etnografinių duomenų ekstrapoliacijos. Taip pat galima pridurti, kad yra būtinas persmelkiantis, skausmingas ir neišreiškiamas gedulo sukrėtimas ir kad jį *absorbuoja ir čia pat pašalina išsiskleidžiančios prasmės kompleksinis, integralinis žaismas*, kuris, jungdamas tai, kas sakrališka ir kas profaniška, virsta iš esmės kolektyvine *šventinio* džiūgavimo ceremonija, išaukštinančia velionį. Tam, kad nuolatinė gedulo tarnyba[10] sutelktų visuomenę, prieš tai ši visuomenė turi būti radikaliai suskilusi. Viena vertus, iš jos išsiskiria

9. Arnoldas Van Gennepas knygoje *Les Rites de passage* (E. Nourry, 1909) sugebėjo įžvelgti giminystės ryšį tarp laidojimo ritualų, iniciacijos ritualų ir pereinamosios pakopos, kurią jis bandė apibrėžti slenksčio ir ribos sąvokomis, konceptualindamas pirmykščius religinius ritualus, susijusius su pasikeitimu arba su perėjimu iš vienos būsenos į kitą (ypač VIII skyriuje – „Laidotuvės"). Vis dėlto jo analizė dar neatskleidė to gyvybingo semio-hiero-genetinio poveikio, kurį metamorfozės schemos kartojimasis darė antropogenetinei mirties ritualinimo funkcijai.

10. Šią formulę perimu iš Sigmundo Freudo. Apie tai, kuo šis esė artimas Freudo teorijai ir kuo skiriasi, dar bus kalbama. Archajiniame kontekste gedulo tarnyba, į kurią vienas po kito įsijungia visi individai (kadangi tam tikru gyvenimo momentu kiekvienas patiria savo artimojo mirtį), yra iš esmės visuomeniška ir bendruomeniška. Freudas savo teoriniame akiratyje, sąlygotame postarchajinės situacijos, į kurią jo tyrinėjimas visai natūraliai įsiterpia, šito neryškina.

individualus subjektas, išgyvenantis mirties baimę, vėliau ją atmetantis arba nuslopinantis, kai jis *vėl įjungiamas į grupę,* kurioje liko to skilimo pėdsakas (stiprinantis individo savimonę). Bet kita vertus, šitas pjūvis arba pirminis atribojimas (šis *Urteil,* kuris formaliai arba eidetiškai yra ankstesnis už subjekto išsiskyrimą) tarsi įsirėžia į bendruomenės šerdį kaip universali dichotomija, atskirianti šventėje patirtą palankųjį sakralumą nuo išvaromo anapus socialinės erdvės demoniškojo, pražūtingojo sakralumo, siejamo su mirties nešvarumu ir gedulu. Nuo šios dichotomijos *princeps* priklauso pirmykštėms bendruomenėms tokia esminga opozicija, supriešinanti sakralinį (gedulo ir šventės) ir profaninį patyrimą (kasdieninį arba biologinį gyvenimą, kurį sakralinės prasmės apraiška iš pamatų suardo ir pertvarko).

Šitaip apčiuopiame tai, kokiu būdu archajiniai mirties ritualai sąlygoja individualiojo „aš" bendruomeninę nuostatą ir funkciją. Susidaro įspūdis, kad pirmykštė gedulo liturgija, įtvirtindama būtiną solidarumą, tarsi nustato aiškiai ir vienareikšmiškai apibrėžtus abiejų pusių vaidmenis. Individualusis subjektas patiria iš tiesų nenusakomą neramumą – jis mato (savo) mirties gelmę – bet šį *regėjimą panaikina,* padaro negaliojantį ir nerealų *signifikacijos proveržis,* kuris įtvirtina *sugrįžusiojo priėmimą į bendruomenę.* Tad neapsakomo nerimo patyrimas – visiškas subjekto pasinėrimas į pirmykščio gedulo kančias – privalo būti suvoktas kaip prasmės *paneigtas patyrimas* ir kaip *prielaida jo išėjimo į „kitą sceną",* kuri yra ne kas kita kaip suvisuomeninta *interpretacija* arba akivaizdi *bendroji vieta.* Taigi jau galima nuspėti, kodėl, kaip pastebėjo Martinas Heideggeris garsiame *Sein und Zeit* fragmente, mirties akivaizdybė anapus kultūros gali būti absoliuti kiekvienam individui bei jo savimonei ir kodėl tuo pat metu ji yra neįsivaizduojama ir visiškai neaktuali jo visuomeninio „aš" plotmėje. Galima įtarti, kad visi prasmės komponentai – tuo pat metu sąlygojantys ir trukdantys pirmykštį „regėjimą" nebegyvo gentainio, virstančio bjauriai dvokiančiu kūnu – privalėjo nuvertinti ir *sustabdyti,* tai yra nelauktai *a-mortizuoti* mirtį. *Visas prasmės universumas* galėtų būti apibūdintas kaip *gynimosi nuo mirties organizavimas;* ribinė prarajos nuojauta pasirodo buvusi ir būtina pradiniam prasmės blykstelėjimui, ir tuo pat metu uoliai jo slepiama ir šalinama.

Mortifikacijos skausmas (prancūzų *deuil* – gedulas ir *douleur* – skausmas turi bendrą etimologinę šaknį: *dolere)*, gedinčiųjų prisiimtas, tarsi brėžė būtino žavėjimosi ir bjaurėjimosi ratą. Išstūmimas, „pirmykštis spektaklis", veikė ir tvarkė visą visuomenės gyvenimą ir tuo pat metu formavo viso sąmoningo subjektyviojo patyrimo reljefą bei psichologinę fizionomiją.[11]

Vienas šios hipotezės tikslų būtų, eidetiškai interpretuojant objektyvius antropologijos duomenis, įterpti *individo santykio su bendruomene* klausimą į *pradinio nemąstymo* sritį, kurioje slypi abu polius jungianti priešstata. Be Freudo ir daugelio vėlesnių psichoanalitinės teorijos šalininkų šį plyšį, skeliantį sąmonės lauką, suvokė dar keli mąstytojai. Tarp įvairių vienodai reikšmingų pastebėjimų bene naujausias bus Merleau-Ponty, kalbantis apie „regėjimo neregimumą, sąmonės nesąmoningumą, jos centrinį *punctum caecum**, tą aklumą, kuris paverčia ją sąmone, taip sakant, netiesioginiu ir *apverstu* visų daiktų suvokimu [...], kita arba *išvirkščiąja* puse (kita juslinės Būsenos dimensija...)"[12]. Man itin

11. Šitokio išstūmimo pėdsaką galima atpažinti visuotiniame draudimo ir jo pažeidimo poliariškume. Žvelgiant iš profaniškumo sferos, sakraliniame pasaulyje viešpatauja draudimai, ir antraip, mirties antropogenetinio ritualinimo perspektyvoje priedermė sietina su pažeidimu, kaskart iš naujo peržengiamu slenksčiu. Antropologai, ypač Frazeris (skyrius „Tabu reikšmė" knygoje *Le Rameau d'or*, į prancūzų kalbą vertė P. Sayn ir H. Peyre, t. 1, R. Laffont, 1981, p. 614–615) veikiausiai buvo nustebinti „paslaptingos tabu savybės", to, kad atlikdamas „izoliatoriaus vaidmenį", jis palieka profaniškąjį pasaulį griaunančių ir pavojingų sakralumo galių globoje. Taigi prohibicija visada yra tam tikras būdas laikyti *(habere)* atokiai *(pro)* arba per atstumą (kitaip sakant, sulaikyti) griovimo *ir* atgijimo galias.

* *punctum caecum* – akloji dėmė akies sandaroje (lot.).

12. M. Merleau-Ponty, op. cit., p. 308–309. Analogiška nuojauta, išreikšta viename puikiame Georges'o Bataille'o tekste, ko gero, yra dar artimesnė mūsų pastangoms paaiškinti, kas sąlygojo laidojimo ritualus archajinėje visuomenėje: „Suvokimo procese yra akla dėmė, primenanti akies struktūrą. Suvokime, kaip ir akyje, ją sunku pastebėti. Tačiau akloji akies dėmė neturi reikšmės regėjimui, o suvokimo prigimtis yra tokia, kad jo aklojoje dėmėje slypi daugiau prasmės negu pačiame suvokime. Kol suvokimas yra veiksmo pagalbininkas, dėmė yra tokia pat nereikšminga kaip ir akyje. Bet kai tik žmogus suvokdamas pradeda stebėti pats save, kitaip sakant, tyrinėja galėjimą būti, dėmė patraukia dėmesį: jau ne dėmė pradingsta sąmonėje, o sąmonė dėmėje. Šitaip būtis uždaro ratą, bet ji to negalėtų

svarbus šios hipotezės principinis ryšys su Heideggerio darbais ir su *alḗtheia* (būties paslėptis ir atvertis) problematika, svarstyta *Sein und Zeit* autoriaus esmingais jo mąstymo momentais, užtenka prisiminti originalų klausimo traktavimą paskaitoje „Kas yra metafizika?", glaustai apžvelgiant Nieko klausimo teoriją. Heideggeris, netapatindamas Nieko su loginėmis neigimo procedūromis, iš tiesų postuluoja paslaptingą egzistavimą kitokio Nieko, kuris nėra negatyvus pirmapradiškai, o paslėptas ir paneigtas tik ta prasme, kad jis visas niekada nebūdavo reprezentuojamas: jis niekada nebus palietęs darbais apsivertusio žmogaus, *neturėjusio ką jame matyti*. Ryžtingai keisdamas perspektyvą, Heideggeris leidžia nujausti, kad ši dimensija, visąlaik slopinama, keista pačios būties nutylėjimo bendrininkė, iš tiesų nepaliauja kursčiusi ir tvarkiusi visos racionalios akivaizdybės apytaką. Primindamas nerimo vaidmenį ir iš pat pradžių pabrėždamas, kad aplinkybės, kuriomis reiškiasi pamatinė Nieko patirtis, visada turi emocinį atspalvį, Heideggeris sako šitaip:

Niekas nėra nei objektas, nei apskritai joks esinys. Niekas neegzistuoja nei pats savaime, nei šalia esinio, prie kurio jis būtų tarsi prikabintas. *Niekas įgalina esinio kaip tokio atvertį žmogiškajai čia-būčiai.* Niekas visų pirma nėra sąvoka, priešinga esiniui, bet pirmapradiškai priklauso pačiai esmei. Esinio būtyje vyksta naikinimas Nieko dėka.[13]

Šis Heideggerio pramintas takas neabejotinai kreipia į tradicinį požiūrį, kad prasmė prasideda *ex nihilo*. Be abejo, šitas *nihil* nėra tikras niekas, bet keista, nereali, visada paslėpta dimensija, išeinanti anapus bet kokios įprastinės reprezentacijos, kuri pati tėra tik jos nuosėdos arba regimoji ir „banali" *interpretacija:*

Tai reiškia, kad tradicinis teiginys *ex nihilo nihil fit* turi kitą, *pačios būties problemą* liečiančią prasmę ir skamba taip: *ex nihilo omne ens qua ens fit*. Čia –

padaryti, neįtraukusi nakties, iš kurios ji išeina tik tam, kad į ją grįžtų. Kadangi ji ėjo iš nežinomybės į žinomybę, pasiekusi viršūnę, ji turi pakeisti kryptį ir grįžti į nežinomybę" („L'expérience intérieure", in G. Bataille, *Œuvres complètes*, t. 5, Gallimard, 1973, p. 129).

13. M. Heideggeris, *Rinktiniai raštai*, vertė Arvydas Šliogeris, Vilnius, 1992, p. 122. Laiške „Apie humanizmą": „Naikinimas esti pačioje būtyje" arba dar: „Būtis naikina kaip būtis" (*Gėrio kontūrai*, Vilnius, 1989, p. 256).

būties atveriamame Nieke esinių visuma pirmąkart pasirodo savo autentiškosios galimybės požiūriu, t.y. baigtiniu būdu.[14]

Taigi hipotezė, teigianti semio-hiero-genetinį transcendentinio mirties patyrimo pobūdį pirmykščio pasaulėvaizdžio gelmėse, kaip tik gali būti vaisingai pritaikyta Heideggerio nujaustai Nieko, kuris nėra negatyvus (dialektikai svetimas), problematikai.[15] To paties pasaulėvaizdžio gelmėse, kai sakralinio nešvarumo ir netinkamumo prasmė nebėra suvokiama negatyviai (arba ontiškai kaip *„ne"-objektas*), bet kaip kritinė dimensija, apimanti ir užuomazgoje formuojanti *pozityvias* švarumo ir tinkamumo sąvokas, pirmykštis pražūtingo ir bauginančio apžavų pasaulio atradimas gali pasirodyti itin produktyvus. Iš tiesų, susitepę nešvarumo dėme gedintieji neišeina iš gyvenimo į biologinę žūtį, daug svarbiau, kad jie prasiskverbia į absoliučios indiferencijos židinį, esantį anapus bet kokios pozicijos ir bet kokios opozicijos.[16] Gyvi leisdamiesi į tikrą kapą, kurio dugne „toks tokį atpažįsta", ir homeopatiškai kovodami su infernalinėmis

14. M. Heideggeris, *Rinktiniai raštai*, p. 126.

15. Dabar galima tik spėti, kiek toks pasirinkimas, būdingas filosofinei refleksijai, taip pat išskirtinei Heideggerio intuicijai, pareina nuo pirmojo senovinio gesto, kuriuo onto-teo-loginė mintis, griežtai atskirdama postarchajinį pasaulį nuo archajinio, apibrėžė itin originalios problematikos lauką, bet vis dėlto uždarą ir aporiškai prieštaringą, nes nebuvo suvoktos jį sąlygojančios istorinės prielaidos.

16. Šitą tamsos regėjimą suvokiame tik leksinės spragos, būdingos bet kokiai kalbai, dėka: „Mūsų kūnas bematant pasikeičia, jis gauna kitą vardą; net lavonu, kuris dar primena žmogaus pavidalą, sako Tertulianas, jis neilgai vadinamas: jis tampa nežinia kuo, kam nėra jokio vardo jokioje kalboje..." (Jacques Bénigne Bossuet, „Kalba Anrietės iš Anglijos laidotuvėse"). Iš tiesų dvėsena, maita abejingai vadiname gyvulio arba priešo lavoną, kuriuos bendruomenės normos atsieja nuo skaudaus ir išganingo susitapatinimo ir nuo ekstatinio paradokso, tuo tarpu sugedęs panašaus padaro kūnas apofatiškai sutampa su bereikšmybės „apsireiškimu". Nenusakomą daiktą nurodo jo aplinka ir poveikis arba jo sukelta emocinė (baimė, siaubas) ar psichologinė (pasibjaurėjimas, pasišlykštėjimas) reakcija, arba atsisakymo aktas (atmetimas, atstūmimas, slopinimas, atsiribojimas), kuris implikuoja taip pat atsitraukimo ir atsistūmimo (nepakenčiama) judesį, arba nuoroda į nešvarumą (dėmė, suteršimas, miazma), pagaliau pozityviųjų vertybių sistemos neigimas (nešvarus, nešvankus, netinkamas, begėdiškas). Net jeigu jo neaiškumas ir pravirumas galėtų būti eksponuotas regėjimu ir mįsle, visas prasmės vyksmas vis tiek kryptų į bereikšmybę.

galiomis, gedintieji persirengia mirtimi ir atsiduoda pražūčiai. Nepavaldūs jokiems sąlygotumams, svaiginami ribinės būsenos, jie nėra nei gyvi, nei mirę (paprasto vegetacinio gyvenimo arba svetimų ir bejausmių mirtingųjų palaikų atžvilgiu). Įtraukti į pirmykštę visiško suirimo ir išnykimo prarają, jie atsiduria anapus pačios gyvų ir negyvų daiktų priešpriešos.[17] Staiga jie pasirodo kaip pačios keisčiausios, pačios nepastoviausios ir pačios baisiausios būtybės. Užklupti tuštumos patyrimo, nepaliekančio beveik jokios vilties, jie susilieja ties kraštutine „ne"-buvimo riba su mirtimi, kuri anaiptol nėra natūrali arba vien biologinė mirtis. Kadangi šis sukrečiantis lūžis yra universalus atskaitos taškas, nepriklausantis nuo „mirties žmonių" likimo vienkartinėje istorinėje situacijoje, transistorinis žmogus kaipo toks pasirodo esąs eksproprijuota būtybė: mirties vaizdinys, tiesą sakant, yra tikresnis už fizinę velionio būtį. Tarsi žmogus privalėtų įrodyti, kad gyvenimas ir mirtis jam yra neįmanomi, kad jisai gali pasireikšti pirmiausia kaip nepriklausymo ir slenksčio, *ekstazės* ir tolumų būtybė, trumpai tariant, priklausyti nuo transcendentinės instancijos anapus mirties.

Išskirtinį dėmesį nešvarumui, sakrališkai gretinamam su mirties naikinamu žmogaus kūnu, logoanalitinė hipotezė laiko esminga archajinio *dasein* apraiška.[18] Šis pavojingas ir kūrybingas, iš principo nepastovus židinys tvarko pirmykščio religinio gyvenimo formų visumą, o ypač akivaizdžiai alimentarinius ir seksualinius tabu bei draudimus. Nešvarumo samprata, priklausanti nuo mirties ritualinimo formų, ties sakralumo ir profaniškumo riba apibūdina valgymų ir poelgių sritį, laikomą nešvaria, atgrasia, bjauria. Nešvarumą

17. Gyvūno, priešingai negu žmogaus, *mirusysis kaipo toks* nedomina. Jam netinka svaigimo sąvoka, kurią čia bandau apibrėžti. Gyvūnas savo gentainio lavoną iš pradžių laiko gyvu (beždžionė kurį laiką elgiasi su nugaišusiu beždžioniuku tarytum dar jis gyventų) arba iš karto (arba staiga) nustoja juo domėtis tarytum gyvulio palaikai būtų tik daiktas tarp kitų daiktų.

18. Nešvarumo ištakų problematika galės būti išsamiau ir pagrįsčiau aptarta tik tada, kai aš pamėginsiu išaiškinti absoliutaus *švarumo* pasireiškimą (šios knygos 4 paragrafe tai aš sieju su išgrynintais mirusiojo palaikais ir su ženklo funkcija). Tiktai matricinė švarumo ir nešvarumo polių epifanija, pasireiškianti pirmykščio nešvarumo išstūmimu, leis galutinai įteisinti tą netikėtą empirijos ir transcendencijos sąryšį, kurį aš čia bandau parodyti.

ir draudimą svarbiausiais bet kokios archajinės religinės veiklos fenomenais siūlo laikyti Mary Douglas, parinkusi savo knygai iškalbingą antraštę – *Purity and Danger.*[19] Aš palaikau šios knygos užmojį esminės švarumo ir nešvarumo dichotomijos pagrindu artikuliuoti pirmykštes visuomenes struktūrinančių priešybių visumą: tvarka ir netvarka, profaniška ir sakrališka, natūra ir kultūra. Šio esė apimtis, žinoma, neleidžia atskleisti autorės interpretacijų ir argumentų sistemos. Vertėtų paryškinti bent du metodo bruožus. Viena vertus, tai reikalavimas peržengti specialiųjų disciplinų ribas, kompleksiškai aprėpiant tematiką, „kuri iki šiol buvo traktuojama pernelyg epizodiškai ir kuri buvo užsklęsta vienos disciplinos rėmuose"[20], kita vertus, tai archajinėje žmonijoje įžvelgiamos ištakos: „Juo geriau mes pažįstame pirmykštes religijas, juo labiau mums aiškėja, kad jų savitos simbolinės struktūros duoda akstiną mąstyti apie didžiąsias religijos ir filosofijos paslaptis."[21] Bet svarbiausias šio tyrinėjimo rezultatas – autorės atskleista transracionali ir pati savaime „neapibrėžiama" (p. 113) sakralinės sutepties dinamika. Ritualiniuose perėjimo būsenos arba slenksčio peržengimo procesuose iš tiesų slypi generuojančios galios, kurias Mary Douglas gebėjo atskleisti įveikdama įprastines koncepcijas: „Netvarka implikuoja neribotumą, ji neatskleidžia jokių sąryšių, bet jinai geba be galo daug jų kurti."[22] Vis dėlto, tyrinėdama, koks yra nešvarumo vaidmuo, atsirandant pavojaus ir valdžios simboliams, ji dar pernelyg laikosi klasikinės antropologijos. Kaip sakiau, tik filosofinio užmojo problematika yra pajėgi suardyti ribas ir pertvaras, skaidančias humanitarinių mokslų barus, sulaužyti vakarietiško racionalumo regimąją

19. Knygos pratarmėje L. de Heuschas rašo: „Visuotinį žmonių bjaurėjimąsi žmogaus lavonu vertėtų laikyti pirmuoju pasišlykštėjimo ir pasibjaurėjimo ‚dvasiniu patyrimu': Georges'as Bataille'is jį vertino visai kitoje teorinėje perspektyvoje" (M. Douglas, *De la souillure,* į prancūzų kalbą vertė A. Guerin, Maspero, 1981, p. 13). Pratarmės autorius, beje, pabrėžia, kad lotynų *proprius* polisemiškai nurodo ir nešvarumą (tuo pat metu higienos, religijos ir moralės prasme), ir nuosavybės sampratą, kurioje, be savininko valdžios teritorinio apibrėžtumo, slypi prelogine semantinio ir sintaksinio *išskyrimo* idėja.
20. Ibid., p. 22.
21. Ibid., p. 27.
22. Ibid., p. 111.

armatūrą ir bent iš dalies išryškinti heterologinį *kito* motyvą jo konceptualia *ir* istoriškai konkrečia forma.

Šitaip praplėsdami tyrimo lauką, turėtume suvokti, kuriuo atžvilgiu filosofinė problematika pati yra ribojama postarchajinės *dasein* situacijos. Iš tiesų, tiktai nepripažįstant archajinių sakralinio nešvarumo normų, vis labiau išsiskiriant subjekto individualumui ir asmeniškos mirties nuojautai (§ 11), galėjo pasirodyti tokia sukrečianti ir paveiki perdėm intelektualinė pirminio paradokso interpretacija (nerimo jausmas atsietas nuo nešvarumo sampratos). Kadangi šiuolaikiniai filosofiniai tyrinėjimai nuolat svarsto nerimo ir nebūties klausimą visai neatsižvelgdami į šią nešvariąją patyrimo zoną, kur jausmai ir siaubai priklauso *ir* fizinei, *ir* psichinei topologijai, net Heideggerio darbuose lieka neįvertintas *dasein* įsišaknijimas archajinėje dirvoje.[23] Iš tiesų tik oficialiai pripažinto žinojimo paraštėse, ypač literatūroje ir poezijoje, šios tamsiosios ir neraminančios žmogaus patirties zonos galėjo būti toleruojamos. Simptomišką moderniajai literatūrai bjaurasties ir nešvarumo temų pomėgį yra akcentavusi Julia Kristeva darbe, įkvėptame to paties Mary Douglas tyrinėjimo. Dar akivaizdžiau *Pouvoirs de l'horreur (Siaubo galių)* autorė po dominuojančiais racionaliais tekstais sugebėjo nujausti tamsųjį kontinentą: neraminančią realybę, suvokiamą tik gretybėje tų faktų, kurių mokslas, atrodo, visada stengėsi išvengti ir kuriuos tik literatūra sugebėjo tyrinėti ir išreikšti. Tai taip pat artima mano siekiams, nors pati Kristeva, esminėmis savo išvadomis

23. Jau vien tai, kad Heideggeris seka Kierkegaard'u, kėlusiu nerimo klausimą psichologinių ir teologinių pirmosios nuodėmės apmąstymų kontekste (žr. *Le Concept de l'angoisse*, vertimas į prancūzų kalbą, Gallimard, 1935), rodo šiuolaikinio egzistencializmo „negrynumą". Kierkegaard'as bus nujautęs, kad nerimo egzistencines ištakas kompleksiškai sąlygoja protas *ir* emocijos (nerimas kaip „tikrovės ir laisvės" „galimybė"; plg. p. 46 ir 58) ir dėl to abejojęs Hegelio dialektinės minties prielaidomis (nepasiekiama ir pati savaime „aloginė" (p. 19) „gelmė" sąlygoja prieštaravimo iškilimą ir jo racionalų interpretavimą). Toje pačioje neišvengiamo „protinio nuopolio" perspektyvoje, kurią Kierkegaard'as nubrėžė savo veikale *Philosophische Smuler (Filosofijos trupiniai)*, 1844, įvedama „absoliutaus paradokso" tema: „metafizinė chimera", leidžianti nuvokti tą problematiką, kurią čia ketinu aptarti.

numačiusi neatidėliotiną psichoanalizės ir etnologijos pertvarkymą, jo taip ir nesiima.[24]

Šiame kontekste galima būtų parodyti tai, kad pirmapradis patyrimas – „regėti save *tarsi* mirusį" – tėra mistifikacija, grynas prasimanymas, neatsiejamai supinantis iliuziją *ir* tikrovę. Irealumo arba fikcijos atmosfera, atsispindinti visose žmogaus tikrovės briaunose, gaubia artimojo mirtį. Apskritai pirmapradė apgaulė kyla supanašėjus dviem būties modalumams, kurie patys savaime (ir *mums*) yra visiškai skirtingi, nesuderinami ir... kaip tik netikri: iš vienos pusės, fizinis (natūralus) lavono irimas, iš kitos, psicho-emocinė paroksistinė krizė, kuri ištinka gedintį individą, apimtą ekstatinio nerimo.[25] Būtent tas susiliejimas ir tuo pat metu branduolinis skilimas (identiškumo suvokimas, nepaisant skirtumo) ir leidžia „regėti [save] tarsi" [kitą].[26]

24. Pavyzdžiui, Freudo hipotezė apie dviejų mįslių – pirminio narcisizmo ir pirminio nuslopinimo – sutapimą čia pat iškeliama ir akivaizdžiai apeinama: „Prieš būdamas *tarsi* ‚aš' nesu, bet *atskiriu, atmetu,* bjauriuosi. Bjaurėjimasis plačiąja prasme subjektyvioje diachronijoje yra narcisizmo prielaida. Pasirodydamas drauge su juo, jisai visąlaik jį silpnina. Vienoks ar kitoks gražus vaizdas, kuriame aš save regiu arba atpažįstu, slepia bjaurėjimąsi, kuris jį įskelia, kai slopinimas, nuolatinis budėtojas, atslūgsta" (*Pouvoirs de l'horreur,* Éditions du Seuil, 1980, p. 21). Semio-hiero-genetiniu požiūriu, kuris apima etnologijos duomenis, o paskui ir istorinių duomenų visumą, pirminio slopinimo ir pirminio narcisizmo konvergencija yra neišvengiama. Archajinė gedulo ir šventės opozicija leidžia atpažinti santykinai skirtingas mintijimo formas, kurių dėka nustatome tikrai postarchajinį Kristevos, sekančios Lacanu, nenuoseklumą.

25. Beje, ekstremalių arba kraštutinių, artimų patologijai, būsenų sandūra archajinėse visuomenėse įgyja ypatingą vertę. Mortifikacija, laikoma nepaprasto pašaukimo simptomu, yra privilegijuotas kelias patirti žmogui savo slaptąją lemtį. Tokia „patologijos" valorizacija akivaizdi šamanistiniuose iniciacijos ritualuose: „Ritualinę mirtį, be kurios iniciacija neįmanoma, ‚ligonis' išbando leisdamasis į Pragarą: sapne jis stebi save kapojamą į gabalus, jis regi demonus, nukertančius jam galvą, išplėšiančius jam akis ir t.t. [...] ‚Psichinis chaosas' archajinio dvasingumo plotmėje vertinamas kaip prekosmogoninio chaoso atgarsis, kaip amorfinė ir nenusakoma būsena, ankstesnė už bet kokią kosmogoniją [...]. *Tą pačią simboliką galima atpažinti būsimųjų šamanų ‚pamišime', jų ‚psichiniame chaose'; tai yra ženklas, kad žemiškasis žmogus pradeda nykti ir kad gimsta nauja asmenybė*" (M. Eliade, *Mythes, Rêves et Mystères,* Gallimard, 1975, p. 103–104).

26. Ši būsena iš tiesų veikia teorinę žiūrą, paverčiančią kito žmogaus lavoną mąstytinio eksperimento „regėti save tarsi mirusį" vieta. Diskursas (natūralu, kad be jo

Apgaulės, arba fikcijos, požymis, neatsiejamas nuo pirmapradės gedulo patirties, leidžia, beje, įvertinti gedulo ritualų fantastiškumą ir teatrališkumą. Žinoma, nerimas, palaikantis laidotuvių bendrijos sąlytį su nešvarumu, privalo būti veiksmingas ir gilus, bet į jį visada įsimaišo šiek tiek vaidybos ir dramatinio patoso, bent jau tose bendruomenės ceremonijose, kurios supa ir lydi įspūdingą gedinčiųjų izoliavimo išbandymą. Būdamas paradoksalus, pats ritualas irgi yra savotiška komedija, bet rimta ir skausminga, kadangi jos pasekmės turi gyvybinę reikšmę kolektyvo ateičiai. Šią išskirtinę nerealumo atmosferą, atliepiančią baziniam gedulo patyrimui, fantastiškai nuspalvina nestabilumas ir neįtikėtinamumas (tai parodo konkrečių ritualo formų analizė[27]). Kai tik pradeda kristalizuotis galinga ir gyvybinga šermenų bendrija, ji atitolina ir atmeta bet kokią mintį apie išmonę ir teatrą, mūsų suprantama vėlyvąja postarchajine prasme; kol liturgijos šerdis (grynai archajiniu supratimu) dar yra apsivalymas nuo bjauraus dvoko (naudojantis visuma kultūrinių priesakų, kurias bendruomenė įkala kiekvienam subjektui), jokie kiti loginiai varžtai nekausto šermenų palydos, galinčios pasirinkti įvairiausias veikimo formas. Semio-hiero-genetinės matricos hipotezė yra pakankamai paveiki ir talpi, kad leistų mums kritiškai įvertinti Hertzo tezę, jog gedulo laikas privalo būtinai sutapti su kūno gedimo periodu. Jeigu ekstatinė krizė priklauso nuo jos kerinčio dvipras-

---

neapsieinama) čia beveik neišvengiamai įgyja nedaiktiškumo statusą, kurį suteikiame tam, kas nenusakoma. Jau pati *prielaida*, kad priešais gedinčiuosius *yra* suiręs kito žmogaus kūnas, veda į nesusipratimą: mes žinome, kad šis „kūnas" niekada nebuvo daiktas, jis „egzistuoja" tik hiperboliškai, ekstatinio sukrėtimo akiratyje kaip nešvarumo, kuris griauna bet kokį racionalų apibrėžtumą, reiškimasis.

27. Daugsyk paliudytas gedulo ceremonijų kolektyviškumas anaiptol neprieštarauja individualiam gedėjimo poveikiui; tai tik paryškina šitokios patirties teatrališkumą (taip atrodo *mums*, bet ne senovės žmonėms, kurių gyvenimas neatsiejamas nuo jų religinių vaizdinių). Pirmykštės bendruomenės – kitaip negu postarchajinės sanklodos – reikalauja iš savo narių būtino skausmingo išgyvenimo ir išbandymo vienatve: jos įveda ištisą sakralinės baimės sistemą. Iš tiesų tiktai patirto skausmo ir nerimo stiprumas įtikina gedulo plačiąja prasme tikrumu ir būtent iniciacijos, apvalymo bei užkerėjimo ritualuose, kur šis išgyvenimas, pats priklausydamas nuo pamatinio mirties ritualo, gali būti visiškai atsietas nuo tiesioginių laidojimo kultų.

miškumo, nuo jos sukelto svaigulio ir sutrikimo, kol bendruomenė vieningai tiki, kad mirties tarnybos pramintas takas tikrai pajėgus išlaisvinti velionį, išvesti jį iš mirties pragaro į išganingąjį anapus mirties, yra galimos visos skausmo arba gedėjimo laiko efektingo išgyvenimo formos.[28]

Pagaliau sugebėjimas atpažinti save, visų atstumtą ir paliktą kankintis vienatvėje, implikuoja *veidrodžio efektą*. Haliucinuoto, nerealaus ir tuo pat metu realaus, vaizdo susidvejinimas jau savaime yra *speculum in aenigmate**. Absoliuti pusiausvyra tarp „išorinio" protoobjektyvaus nešvaros regėjimo ir „vidinio" protosubjektyvaus suvokimo „regint *save* tarsi mirusį" yra pro-torefleksinės prigimties. Pamatysime (§ 7), kad šiai pirminei spekuliacijai atliepia viso tetrados mechanizmo *kartotinis, autoimplikacinis* veiksmingumas.[29]

Turėtume pagaliau imtis spręsti aukščiau iškeltą klausimą apie specifinį logoanalizės statusą mūsų epochoje, nes patikslintame

28. „Tai, kas vyksta šiuose ritualuose, kaip daugelyje paslaptingų ritualų, nėra paprasta vaidyba, imituojanti įvykį, bet pats įvykis, jo betarpiškas vyksmas: tai yra *dromenon*, tikras ir efektyvus, nes tobulai veiksmingas įvykis" (E. Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques*, t. 2, Éditions de Minuit, 1972, p. 61).

* *speculum in aenigmate* – mįslingas atvaizdas (lot.).

29. Galima spėti, kad mūsų aprašomoji scena ontogenetinėje plotmėje (bendriausia, grynai etimologine prasme) yra gimininga „veidrodžio stadijai", kurią Lacanas išskiria svarstydamas individo psichogenezės problematiką. Kaip ir Lacano išryškintame kontekste (plg.: „Veidrodžio stadija" ir „Froidiškasis narcisizmas" leidinyje *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966, p. 68 ir 185–187), kūno subjaurojimo arba išdraskymo (šiuo atveju – lavono fantastiško nešvarumo) baimė sudaro prielaidą vientiso savęs, esančio Kito globoje, vaizdui (kai kiekvienas atpažįsta save viršgyvenimo vaizdinyje, kristalizuojasi įgimto bendruomeniškumo samprata). Pamatysime, kaip archajinėje pirmykštės individo ir kolektyvo sąveikos plotmėje šventės erdvė palaiko džiaugsmingai sutinkamą vientiso kūno vaizdą (visuomenės kūnas ir asmuo, įgyjantis visuomeninę Kito privilegiją). Skirtingai negu psichoanalitinis metodas, galintis pasitenkinti šia aliuzija arba metafora, logo analitikas privalo iš pat pamatų išsiaiškinti refleksyvumo arba veidrodžio mechanizmo genezę, tai, kas sąlygoja vientiso savęs įsisąmoninimą. Galų gale veidrodis, realus pamirštų apžavų objektas, gal ir pats yra tik metafora ir atspindys tetradinio matricos mechanizmo, kitaip sakant, logo, suvokto kaip svarbiausio žadintojo to *didžiulio veidrodžio* – žmogaus (visada iš pradžių suskaldyto, o vėliau magiškai sulipdyto, kad jo paviršius atspindėtų neva nepriekaištingai, tarsi nebūtų įskilęs).

teoriniame kontekste jau galima rasti pirmuosius atsakymo į jį pradmenis. Jei pripažįstame, kad prasmė galiausiai yra gynimasis nuo mirties fenomeno, sutikime, kad ekstatinis paradoksas ir nešvarumas bet kada gali įsiterpti į konkretaus svarstymo argumentaciją. To pasekmė – *visuotinė dekompozicija* arba prasmės žaismo *lýsis**. Tiktai logoanalizė, pajėgi suardyti visą prasmės korpusą (atkurti istoriškai veiksmingą *epochê*), gali pateisinti ir radikalų paradokso sureikšminimą, ir tezę apie pradinį mirties prarajos nuslopinimą.[30] Maža to, numatydami šį visuotinį slopinimą ir suprasdami, kad istorija gali jo nebeatlaikyti, mes neturime praleisti progos išskaidyti mūsų metafizinę tradiciją į vaizdinius dėmenis ir suvokti jų organišką visumą. Tiktai onto-teo-loginės dirvos sąvartos gali mums vėl grąžinti, o iš tikrųjų priversti mus pakartoti archajinį sakralumo patyrimą, kurį sudarė vaisingas prasmės irimas *ir* atsivėrimas *kitam*. Bet tik tada, kai mintis įstengia prasiskverbti į savo kilmės paslaptį, įveikti slopinimą, kuris nuo senovės dengia irimo baimę (kitaip tariant, išspręsti ir atgaivinti pradinę mirties prasmės mįslę), gali susvyruoti visas proto statinys, visa persiversti ir būti pagaliau atlikta tiek ieškota savęs analizė (tai būtų perėjimas nuo humani-

* *lysis* – atpalaidavimas, išlaisvinimas (gr.).

30. Čia siūlomos hipotezės išeities taškas sutampa su Henri Bergsono samprotavimais apie tikėjimo kilmę knygoje *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. Pasak Bergsono, vienintelis religinio moralizavimo tikslas – užmaskuoti mirtį: *„...religija yra gynybinis prigimties atsakas į protu suvokiamą mirties neišvengiamybę"* (*Les Deux Sources de la morale et de la religion*, P.U.F., 1984, p. 137, kursyvas autoriaus). Vis dėlto akivaizdūs ir skirtumai: 1) Bergsonas neįvertino prasmės ir sakralumo vienovės, nes jis *iš principo* atsiejo protą nuo ritualų ir religinių tikėjimų kūrimosi; 2) jis griežčiau neapibrėžė mirties baimės ir atvangos poveikio, laikydamas tai tik rezultatu to, kas „protinėje veikloje gniuždo individą ir griauna visuomenę" (p. 217). Kaip žinoma, svarbiausia šios knygos intencija buvo instinkto ir proto supriešinimas. Nors mūsų kultūroje vyrauja tikėjimo nuvertinimo tendencija, jisai, atliepdamas instinktui, gina gyvybinius žmonių giminės interesus. Instinkto paskirtis – „apsaugoti ir išplėtoti individualų ir visuomeninį gyvenimą" (p. 111), o religija „užpildo eventualų gyvenimo meilės deficitą gebančiai mąstyti būtybei" (p. 223). Atrodo, kad stengdamasis įtvirtinti minėtąją dichotomiją, Bergsonas neišdrįso iš esmės apsvarstyti mūsų pamatų ir todėl tarsi užtvėrė kelią tikram atnaujinimui, kuris, kaip tai visada būdavo, galėtų glaudžiai susieti protą *ir* instinktą.

tarinių *mokslų* prie žmogaus *mokslo*). Taigi, *pažindamas priežastį*, mąstymas būtent šioje istorinėje epochoje gali panaudoti, pagilinti ir užbaigti nihilistinio „likvidavimo" išbandymą, peržengti nesąmoningus ir negatyvius apribojimus, kad atliktų visuotinę prasmės „lizę" (*lýō* (gr.) reiškia išardyti, atpainioti, paaiškinti, išspręsti mįslę). Kaip nesiliaujanti analizė *ir* sintezė, ji pasirodys pajėgi pasiekti ir analoginį priešybių sutapatinimą, ir globalinę logo-loginę refleksiją, ir atsivėrimą anapusiniam absoliutui (plg. atvirumo onto-teo-logiją), kad ir koks visuotinis būtų paradokso ir nešvarumo pripažinimas. Toks užmojų apibūdinimas, beje, pateisina šiam esė duotą paantraštę – *Logo analizės pradmenys*. Šis pavadinimas iš tiesų turi du galus ir primena kilpą. Jeigu (metafizinio) mokslo mintis siekia atsieti analitinio skaidymo principą nuo pirmykščio logo, atrodytų, kad analizė privalėtų baigtis *pritaikydama šią išskaidymo ir atskyrimo galią* (šią analitinę rūgštį) *sau pačiai*. Vadinasi, istorijos ciklo pabaigoje logas galėtų susivyti į kamuolį, kurstydamas mutacijas, kurios vėl jį grąžintų į pradinę būseną. Preliminariai apibūdindami šio esė galutinius tikslus, galėtume spėti, kad visiškai išardę ir simboliškai palaidoję prasmę, mes perskeltume mūsų vienuolyniško tapatumo kiautą, atskleistume kiekviename glūdinčią asmeniško keistumo paslaptį, o tai padidintų galimybę, kad nauja bendruomeninė būtis pakeis bendravimo apokalipsę, kurią galų gale išgyvename drauge su *visais kitais*. Tiktai besąlygiškas išbandymas nuogumu, vedantis į būties alpulį (vokiečių ekvivalentas *ohnmacht* būtent ir sieja bejėgiškumą su sąmonės praradimu), gali nelauktai atverti mums kelią į tai, kas nesuvokiama, ir kurstyti skausmingas ir išganingas *dasein* mutacijas, kurias patys prisišaukiame. Galiausiai mes turėsime išsiaiškinti, kaip dabartinė pasaulinė nihilizmo krizė, nepaisant to, kad mes suvokiame savo neesmingumą, gali tapti akstinu autentiškai būties atverčiai, inicijuoti epochines permainas: blogio ir mirties apokalipsę trijų mūsų tradicijų – judaistinės, heleniškosios ir krikščioniškosios – sankirtoje.

2. Šventės patyrimas: gedulo išstūmimas

...gyvieji taip pat paeina iš mirusiųjų kaip mirusieji iš gyvųjų.
PLATONAS

Negalima atsistebėti stulbinančiu apgaulės ir klastos menu, kurio dėka žmogus atstumia mirtį ir užkariauja dvasinę karalystę, įkurdintą tarp paties gyvenimo ir jo anapus (kas gyva) ir ne-gyvenimo (kas negyva). Kaip gyvūnas pamėgdžioja mirtį, kad apgautų plėšrūnus, taip ir žmogus išmoko pamėgdžioti nyksmą, kad jį peržengtų ir įterptų į metamorfozės lauką. Interiorizuodamas ir prisiimdamas mirtį, jis bus ją prijaukinęs ir šitaip įtvirtinęs efemerišką savo paties tapatumą. Pavojus dabar jam nebegresia iš anapus tos priešiškos ribos, kuri supa gyvūną visąlaik jo tykodama; pasislėpęs susiaurėjusioje savo būtyje, jis imasi vadovauti nepaliaujamam endogeniniam jos reorganizavimui. Jeigu atrodo, kad žmogus pasyviai paklūsta jį pranokstantiems mirties persimainymams, taip yra todėl, kad jis paradoksaliai nori palikti erdvės pavojui, nukreipti, priešintis ir klastingai nugalėti ne atsitiktinius mirties agentus (kaip daro gyvūnai), bet pačią mirtį ir grėsmingą jos nežmoniškumą.[31] Tačiau šitaip samprotaudami mes dar pernelyg pasikliaujame žmogumi, kuris gimė tik susijungus akloms būtinybės jėgoms ir laimingiems kairologiniams atsitiktinumams, kurie jo mirties nuosprendį pavertė mirties peržengimu (ir atmetimu). Kaip gyvūnai kurį laiką dar domisi savo negyvu gentainiu, taip ir žmonės rūpinasi mirusiaisiais įduodami jiems pragyvenimo *post mortem* reikmenis. Vis dėlto, peržengiant negrįžtamybės slenkstį, kolektyvas ypatingą reikšmę teikė baisiam kito žmogaus išnykimui ir švarių palaikų išsiskyrimui. Šis

31. Persėjo mitas yra įspūdinga šitokios elgsenos, giliai įsismelkusios į kolektyvinę pasąmonę, išraiška. Narsa ir sumanumu atlaikęs žvilgsnį, nuo kurio akmenėjama, Persėjas nukerta Medūzos galvą, įveikia bauginančią mirties visagalybę ir nukreipia ją prieš savo priešus. Mums šio mito siužete viskas yra reikšminga, net ir detalės. Kaip pastebėjo J.-P. Vernant'as, „versijose, paliudytose pradedant V šimtmečiu, akcentuojama tai, kad Persėjas, prieš kirsdamas pabaisos kaklą, nusigręžia ir kad vėliau jis švytuoja Medūzos galva, kad paverstų savo priešus akmenimis; tai reiškia, kad tik veidrodžio ir atspindžio dėka jaunikaitis gali išvysti gorgonę" (*La Mort dans les yeux*, Hachette, 1985, p. 77–78).

„pirmykštis spektaklis" – kitaip negu gyvūnus – nesąmoningai pakerėjo žmogų, kadangi jame iš tikro atsivėrė be galo margas simbolinis universumas. Iš to, kaip įspūdingai gyvasis savo metamorfozėje suvartoja ir nuryja mirusįjį, mes, kaip sakė Nietzsche, suvokiame, kad savisaugos instinktas nusveria viską, *kad bet kokia ženklų kūryba iš esmės taikosi prie poreikio išgyventi.* Signifikacijos proveržis, anaiptol nesutapdamas su tiesa, pirmiausia sustiprino ir panaudojo jau gyvūnams būdingą gebėjimą klastauti ir apsimetinėti. Jei tiesa, kad slėpimas ir iliuzija sudaro patį būties branduolį, mes privalome kartu su Nietzsche pripažinti, kad nėra kitos išeities kaip tik visiškai atsiduoti iliuzijai, garbinti ir net menuose liaupsinti veidmainystės pavidalus. Šitokio iliuzijos galių pripažinimo ir įteisinimo, žinoma, nedera painioti su kukliomis netikro tikėjimo ar apgaulės suktybėmis. Paliudydamos prigimtinį žmogaus sumanumą, jos skatina jį nepaklusti jokiai prievartai, peržengti visus slenksčius, visus apribojimus. Pašauktas ištisai teigti savo gyvenimo išskirtinumą, visąlaik tobulinti jam duotą dvigubą regėjimą (matyti akivaizdžią *epochē* ir suvokti neregimybę), žmogus yra pasmerktas nuolat save atradinėti, be perstojo vykdyti savo būties estetizavimą ir poetizavimą.

Baigiantis gedului, vykstant gedinčiųjų reintegracijai ir antrininko arba velionio sielos apoteozei, išryškėja antroji kraštinė, nusakanti matricinę prasmės kilmę: šventės patyrimas. Jis pažadina kolektyvinį supratingumą, ugdo bendruomenės susiklausymą, kuris grindžiamas tetrados kompleksine transsemiotine ir transhermeneutine sandara. Kad prasmė persikėlė į bendruomenės sceną, patvirtina visų dalyvavimas kuriant nemirtingojo Kito vaizdinį. Tokio laidotuvių ritualo efektingumą parodė „animistinis" jo pateikimas, stebėjimasis tokiu mirusiojo keistumu, o mūsų uždavinys – atskleisti patį eidetinės genezės procesą, kuris pagrindė ir įteisino visą mitinę teogoniją, išskirti monotoniškame, lokaliame ir tiksliame ritualo kartojimesi visuotinumą, kurį iki šiol trukdė atpažinti jo paties pernelyg efektingi pavidalai (§ 7).

Kai baigiasi fizinė lavono transformacija ir pasirodo nuogi mirusiojo kaulai, tai yra ženklas, kad užkrečianti mirties dėmė išnyko, galas gedului, prasideda šventė. Nepriklausomai nuo to, ar kūno

pašalinimas sutampa su gedinčiųjų sielvarto išsekimu, ar nesutampa, kaulų „apvalymas" niekada nelaikomas natūraliu procesu. Jis visada šiaip ar taip siejamas su ilgu ir skausmingu darbu, kurį ištvėrė „mirties žmonės". Tapę pragariškųjų galių veikimo įkaitais, kaip tik jie yra laikomi tais, kurie išlaisvina iš mirties ir perkelia ją į idealųjį empirėjų. Pažymėtina, kad lėtą nešvaraus kūno nykimą, sąlygotą gedinčiųjų *mortifikacijos*, archajinis protas tapatino su kramtymu arba prarijimu, tai akivaizdžiai patvirtina endokanibalizmo reiškiniai (plg. § 13). Kaip mirusiojo relikvijų atsiradimas niekada neatrodė savaiminis procesas, taip ir pati mirtis iš pradžių buvo įsivaizduojama kaip miglotas vyksmas, valdomas nepalankių bei klastingų antgamtiškų jėgų. Senovės žmonėms mirtis buvo ne pabaiga, o tik būvio pasikeitimas, laikina, o ne beviltiška netektis. Fizinis gentainio suirimas buvo laikomas pereinamuoju būviu, panašiai kaip įveikiama, pagydoma, nugalima liga. Taip yra todėl, kad ritualas, artikuliuojamas kaulų apvalymo cezūros, maskuoja biologinį gyvenimo išnykimą mirtyje.[32]

Gedulo galių transponavimas – šventės išryškintame savotiškame vaizdo, ženklo, laiko ir teksto tetradinės kristalizacijos kontekste – mus atveda į patį prasmės transcendentinės dedukcijos branduolį. Turime išskirti du momentus: gedulo išstūmimo (šio paragrafo tema) ir naujos pirmapradės santaikos, tvarkančios įsisąmonintas, suvisuomenintas prasmės formas (II skyrius).

Gedinčiųjų sugrįžimas į visuomenės kūną, homologiškas nuvalytų relikvijų „atskyrimui" nuo nešvaraus supuvusio kūno, nubrėžia sakralinę ribą tarp bauginančio persimainymo, nustumto į visuo-

32. Aukojimo ritualas, perkeldamas matricinės schemos cezūrą ir ją artikuliuodamas kolektyviniame mirties vyksmo reginyje, aiškiai skiriasi nuo laidojimo ritualo. Vis dėlto mes pamatysime, kad jis taip pat dalyvauja mirties ritualinimo procese, nors tėra tik vienas jo variantų. Jis primena, maskuoja ir slepia, visai kaip tikrieji laidojimo kultai, mirties gelmę: negrįžtamą išnykimą ir sunaikinimą. Apskritai paėmus, iš pradžių mirties idėjos neįmanoma postuluoti, nes ji, kaip netrukus parodysime, tėra tiktai vėlesnė postarchajinė dedukcija, atitinkanti visuomenės pripažintą individualios sąmonės emancipaciją. Fantastinis *ir* realus *faktas*, kad mirtis suardo panašų padarą ir neišvengiamai jį permaino, archajiniame kontekste nustelbia bet kokią mintį apie asmenišką mirtį.

meniškumo periferiją, ir darnios bendruomeninės santarvės, kuri kristalizuoja audringą šventės džiūgavimą. Visuomenės vienijimasis yra pasekmė įsakmaus ir besąlygiško ekskomunikavimo to, kas negali būti įpilietinta. Svetimumo sunaikinimas (prancūzų *exterminer* ‚naikinti, žudyti' kyla iš lotynų *exterminus*, reiškiančio ištrėmimą, išmetimą anapus ribos) sudaro nesąmoningą tikros visuomenės sutarties pamatą ir atramą. Ji slypi laidotuvių ritualo cikle, o aukojimo apeigose pasirodančios kaukės arba apotropėjinės figūros, nuo kurių išgąstingai nusigręžiama[33], jai suteikia vaizdingą formą, objektyvizuojančią ir gedulo žadinamą baimę, ir agresyvumą[34]. Kadangi sakralumo ir profaniškumo cezūra žmonių bendruomenėms yra struktūriškai veiksminga, jos visada yra linkę užsisklęsti aklinuose savisaugos aptvaruose. Bet kuri visuomenė įtvirtina savo pozityvumą nevalingu prieštaros gestu atmesdama visa, kas jai atrodo išoriška, susiję su pražūtingomis ir itin pavojingomis dvokiančios mirties valdomis; tad galima sakyti, kad žmonių giminė nuo pat pradžių padalijama pertvaromis į autocentriškas bendruomenines grupes, dažniausiai negailestingai viena kitai priešiškas. Gentinis žmonių bendruomenės etnocentrizmas, sąlygojamas prasmę generuojančių struktūrų ir paties žmogėjimo proceso, leido archajinei visuomenei suskilti į daugybę kultūrinių bei etninių spiečių ir virto būdingais mūsų giminei visuotiniais tarpusavio kivirčais. Visur pastebime telkimąsi į mažas grupeles, brolijas, klanus, etnosus arba tautas, kurios, nors kartais ir susibūrę bendros kalbos, institucijų ar istorijos pagrindu, dažniausiai esti nesutaikomai priešiškos vienos

33. Ir apskritai nuo visų mitinių nebūties arba chaoso vaizdinių: „Drakonas yra būdingas jūrų Pabaisos, pirmykščio Žalčio vaizdinys, simbolizuojantis kosminius Vandenis, Tamsybes, Naktį ir Mirtį, žodžiu, visa tai, kas amorfiška ir virtualu, kas dar neturi ‚formos'. Drakonas privalėjo būti dievo nugalėtas ir sukapotas, kad galėtų gimti kosmosas" (M. Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Gallimard, 1965, p. 44).

34. Antra vertus, reikia pabrėžti, kad *kito* pašalinimo mechanizmas įveda išskirtinius požymius. Pirmykštė žmonija svetimąjį, tą, kuris nepriklauso tai pačiai kultūros sanklodai, visada suvokia kaip absoliučiai *kitą*. Panašus, bet skirtingas, jis neišvengiamai iššaukia paroksistinę *kito* šmėklą. Nenormalesnis, nesuprantamesnis, įtartinesnis negu visi natūralūs fenomenai ar būtybės, jis yra vertinamas įvairiais, kartais net kraštutiniais ir antinomiškais atžvilgiais: jis arba atiduodamas ritualinei mirčiai, arba priimamas kaip dievas, o labai dažnai ir taip, ir anaip vienu sykiu.

kitoms. Ši pirmykštė situacija įvairiais pavidalais tebesitęsia ir mūsų dienomis. Ją galima būtų įveikti tik atpažinus visąlaik slėptą vienijančią dirvą, kurioje slypi žmogaus kilmės transistorinio sąlygotumo paslaptis. Tiktai grįžimas į pradžią, tyrinėjimas pamirštos bendros praeities, remiantis simboliniu mirties išbandymu, pažįstamu visiems žmonėms – kad ir kaip skirtųsi jų protėviai ir jų kultūrinis paveldas – galėtų atgaivinti įgimtą žmonėms brolybės pajautimą. Amžių sutemose mums reiktų, nepaisant bjaurios prievartavimų ir žiaurumų procesijos, prieiti nesudrumstą prasmę, kurią visąlaik, nuo pat pradžių pradžios nustumdavo šališkas skubotumas.

Bendruomeninio solidarumo priedermė draudžia kalbėti apie ritualinę gedulo žūtį. Atsiranda plyšys tarp sąmoningo, sukultūrinto manojo „aš", įtraukto į visuomeninį žaidimą, ir jo „vidinio" vienišo antrininko, slopinamo ir intymiai, bet permanentiškai kalinamo. Savo širdies gilumoje kiekvienas lieka keista būtybe, monadiniu *solus ipse* neišdildomos gedulo patirties, kuri sudaro pastovų jo individualybės substratą. *Kitas* „aš" (pirminis *alter ego*) privalėjo visam laikui likti be žodžio ir viešosios buveinės, kitaip sakant, buvo sąmoningojo, suvisuomeninto subjektyvumo atstumtas.[35] Nuo pat pradinio matricinio blyksnio, nepriklausomai nuo pirminio antropogenetinio pasaulio metamorfozės postarchajinių pasikeitimų (atsiradus onto-teo-logijai), subjektas privalėjo slapta *laikyti mirtį sieloje*. Herojinės savybės, kurias bendruomenė yra linkusi suteikti inicijuotiesiems, tiems, kurie ištvėrė gedulo išbandymą, skausmą pavertė darbu (prancūzų kalbos žodis *travail* ‚darbas' siejasi su kankinimu; *tripaliare* ‚kankinti' su *tripalium* ‚trišakis mietas') ir *a posteriori* įteisino būties akistatą su nerimu bei grėsme. Prasmės atpirkimo ir gelbėjimo žygyje, kurį vykdo „mirties žmonės", mirtis antropomorfizuojama, ji laikoma priešišku židiniu ir grėsminga galia, kurią

35. Negalėtume pasakyti, kad žodyje *individas* yra išlikęs neišdildomas šios situacijos pėdsakas: subjektas *skelbia* savo *nedalomumą* [*in-division*], bet tai grindžiama jo pirmykščio dvilypumo (arba jo neatskirtumo nuo visuomenės kūno, jo dalyvavimo nedalomoje – *indivise* – bendruomenėje) pripažinimu, o kartu ir nepaisymu. Dar labiau nei *purus* ir *proprius* atveju čia patylomis ryškėja, kad slaptojo *disfero* (o taip pat ir išskyrimo) dvivertiškumas yra ankstesnis už bet kokį autonomijos ir vienovės teigimą.

privalo kiekvienąsyk užkariauti ir sustabdyti drąsiai veikiantis žmogus.[36]

Samprotaudami apie individualaus subjekto struktūrinį tapsmą, jo statusą bei pobūdį, negalime apeiti Freudo teorijos. Matricinio ontogenetinio blyksnio prielaida skatina permąstyti ir performuluoti Freudo iškeltą individo psichogenezės problematiką. Aš jau užsiminiau, kad du principiniai Freudo teorijos klausimai, būtent pirminis nuslopinimas ir pirminis narcisizmas – pirmapradis sąmonės ir nesąmoningumo atskilimas, dvilypumo, ankstesnio už bet kokį savęs identifikavimą, problema – turėjo būti konfrontuojami ir kryžminami matricos viduje. Iš tiesų pasirodė, kad pirminis nuslopinimas ir pirminis narcisizmas kyla iš *Unheimliche* priėmimo *ir* nustelbimo pirmykščio archajinio vyksmo branduolyje. Tad Freudo iškeltas seksualinio potraukio primatas turėtų būti iš naujo aptartas antropogenetinės problematikos kontekste, neteikiant prioriteto jokiam aspektui – nei ontiniam, nei somatiniam. Viena vertus, simbolinio lauko matricos transasmeninis ir transistorinis sąlygotumas skatino šiuo atžvilgiu peržiūrėti santykinai autonomišką vaiko psichogenezės, pereinančios į normalią brandą, raidos klausimą. Taigi reikėtų patikslinti priešedipinį poveikį bręstančio žmogaus psichikai, ankstyvojo amžiaus psichosomatiniam nerimui ir bjaurėjimuisi.[37] Be to, vertinant psichoanalizės nesąmoningo istorinio įsišaknijimo pasekmes, reiktų atsižvelgti ir į jos teoretizavimo ištakas, ir į jos pačios sukurtas instrumentines sąvokas. Klysdamas dėl religinių ir mitinių darinių struktūrinio vaidmens, Freudas nepastebėjo, kad

36. Pamatysime, kad laiko matricinės temporalizacijos procesą taip pat valdo šitokia slapta naratyvizacija, gemalinė kiekvieno mito ląstelė (plg. § 5 ir § 12).

37. Simptomiška, kad kai kurie klinicistai, kaip D.W. Winnicott, išskiria „pirmykštės agonijos" ir „baimės suirti" temas savo pacientų diskursuose (plg. „La crainte de l'effondrement" („Bijojimas suirti"), in *Figures du vide, Nouvelle Revue de psychanalyse*, 1979, pavasaris, nr. 11, p. 38–43). Susidaro įspūdis, kad į normalią simboliką einama iš ankstesniojo mirties įsisąmoninimo, iš ankstyvojo amžiaus sukrėtimų, susijusių su dar nesubrendusia mažo žmogaus psichomotorika. Taigi pirmykščio gedulo ontogenetinis procesas filogenetinėje plotmėje neišvengiamai turėjo paveikti svarbiausius pradinius psichikos tapsmo etapus: „gedulo" ir „palaimos" fazes, kurios, eidamos viena po kitos, skaido vaiko įsisąmoninamą supergyvenimo universumą.

pirminis narcisizmas ir nuslopinimas yra visuomeninio ir bendruomeniško pobūdžio. Kaip onto-teo-logijos, ir būtent jos racionalistinių, pozityvistinių bei mechanistinių tendencijų įpėdinis, jis nesugebėjo atspėti *Eros* ir *Thanatos* intymaus sutapimo paslapties, nors jo analizė, aiškiau nei visų kitų, rodo lėtus postarchajinius subjekto emancipacijos vingius bei poslinkius. Šiaip ar taip, psichoanalizės pradininkas bus nesuvokęs nei to, kokiu mastu anapusinis absoliutas, iš pradžių išvarytas iš žmonių bendruomenės, įformino istorinę subjektyvumo lemtį, nei kuriuo atžvilgiu jo paties koncepcija liko priklausoma nuo neatpažintos mitinės ir archajinės dirvos, kurios įsakmų poveikį jis vis dėlto gebėjo nujausti.[38]

Ritualinis individo atskyrimas [*exclusion*] nuo bendruomenės ir įskyrimas [*inclusion*] į ją turi savo logiką, o tiksliau protologiką, ir šio dvigubo gesto prigimtį dabar derėtų paaiškinti. Būti atskirtam nuo *kito* (kurio padėtis ir funkcijos nuo pat pradžių yra pastovios) ir vėl įskirtam [į bendruomenę], vadinasi, būti paleistam iš bauginančios nešvarumo ir permainingo netikrumo srities, išvengti visų siaučiančio chaoso pavojų. Nesąmoningumo/sąmoningumo skaida, struktūrinanti individualų subjektą, atitinka protoobjektyvizuojančią skaidą, kuri atskelia tai, kas gali būti priimta ir socialiai bei logiškai įtvirtinta, nuo to, kas neįsisavinama, neprieinama reprezentacijai, lieka anapus. Taigi dvipusis atskyrimo ir įskyrimo gestas, žymintis perėjimą nuo gedulo į šventę, atitinka pradinį sprendimą (*Urteil:* atribojimas arba pirminis padalijimas pagal Hegelio etimologiją). Priešingai nei visi metafiziniai teoretizavimai, šis nuospren-

38. Tokį netesėjimą ir tokią nuojautą liudija „Totemas ir tabu" ir „Metapsichologija": būtent šiuos du tekstus ortodoksinė, sankcionuota psichoanalizė labiausiai ignoravo ir net diskreditavo. Čia brėžiama kritinė perspektyva, beje, paryškina svarbą įvairių darbų, susijusių su froidizmo poslinkiais ar atskalomis, pirmiausia, – C.G. Jungo (būtent su „gelumines psichologijos" pradininko tyrinėjimais archajiškų tikėjimų, kolektyvinės sąmonės ir alchemijos srityse), po to – plačiau dar nežinomo Otto Ranko (ypač *Beyond Psychology*, New York: Dover Publications, 1958) ir su pastarojo pasekėjais amerikiečiais: Normanu Brownu (*Eros et Thanatos*, vertimas į prancūzų kalbą, Denoel, 1972) ir Ernstu Beckeriu, kurio originaliausia, nuo pirmojo iki paskutiniojo puslapio įsidėmėtina knyga *The Denial of Death* (New York: Free Press, 1975) niekad nebuvo verčiama į prancūzų kalbą (tai yra simptomiška, ir aš dėkoju Philipui Van Lingenui, man šį veikalą nurodžiusiam).

dis yra anoniminis. Jis nėra grindžiamas autoritetu ir įsisąmoninto buvimo autonomija, jis yra už ją ankstesnis ir pats ją kursto. Logiškai samprotaujant, atrodytų tarsi protosprendimas, nuolat kartodamasis, siektų perkirsti uždarą ekstatinio paradokso ratą, sustabdyti sumaištį, ją ištremti anapus reikšmės.[39] *Kitas patyrimas* buvo atmestas kaip neįmanomas arba kaip nesuprantamas ir todėl negalintis egzistuoti, jis tarsi buvo laikomas neturinčiu būties negatyvumu. Buvo pareikšta, kad jo nėra arba kad nėra jam vietos. Tačiau mums ši neįmanomybė, šitaip paneigta, kaip tik „yra" bet kokio teigimo ir bet kokio neigimo prielaida. Ji yra bedugnė dirva (arba neįmanomybė, kuri nėra negatyvi), be kurios apskritai jokie skirtumai nebūtų galimi. Kitas patyrimas, kompleksiškai įtraukiantis intelektą, percepciją ir emocijas, buvo suvoktas kaip *trečiasis elementas, tarpininkas,* kaip *negryna terpė,* galinti erdvės ir funkcijos ryšiais *susieti* kognityvinės arba teorinės sistemos narius. Tai būtų drauge ir netoleruotinos paradokso nedermės atmetimas ir jo nuolatinis neteisėtas vartojimas poetiniame kasdieninės kalbos analogijų žaisme, kurį reiktų laikyti bet kokio galimo supratimo baze ir generuojančiu principu.[40] Ši pagrindinė metafizinė aksioma, reguliuojanti bei

39. Įvesdamas grynumo ir loginio vienareikšmiškumo principą, kuris visas savo galimybes atskleidžia profaniško logo plotmėje (sakralinis *lógos* lieka anapus tikrumo ir netikrumo priešpriešos), protosprendimas, kaip pamatysime, atskelia palankiąsias vaizdo apraiškas nuo pragaištingųjų, ženklo juslumą nuo to, kas lieka anapus juslių, pradinę diachroniją nuo laiko plėtros ir pagaliau visumos supratimą nuo nemąstomo teksto.
40. Faktiškai čia kalbama apie visuomet veiksmingą dviejų esminių archajinio patyrimo aspektų skirtumą (sakrališka ir profaniška sutampa su dviem pirminėmis logo formomis). Viena sritis – tai religinė *prāxis,* kolektyvinė ir nebyli (*lógos endiáthetos* ‚slaptas ir nenusakomas'), kur baimei priešinamasi *ir* ji su pasibjaurėjimu [*répugnance*] nugalima (*re-pugnantia* reiškia prieš-tarą: nuotolį ir nuošalį); kita sritis – tai išvestinių reikšmių (*lógos prophorikós*), arba sakymo, laukas, kuriame profaniškas gyvenimas simboliškai įrėminamas (čia išsiskiria ir pradeda vienas kitą veikti individuali sąmonė, kalbėjimas ir „gyvenamasis pasaulis"). Šioje antroje pakopoje *bjaurėjimasis* gali įsiveržti arba kaip ryžtingas prieštaravimas pačiam kalbėjimui, kitaip tariant, kaip „nešvarumų" panaikinimas „grynoje" protoracionalioje lingvistinio sakymo plotmėje; arba būti epizodiškai toleruojamas simbolinėje ir poetinėje kalbos vartosenoje. Trumpai sakant, šitoje antroje pakopoje

tvarkanti visas protingumo valdas, kaip ir negalimo trečiojo dėsnis, buvo suprasta (ir tuo pat metu nesuprasta savo slaptąja kilme) metafizinio mąstymo pradžioje: „Neįmanoma, kad tas pat būtų ir nebūtų būdinga tam pačiam dalykui ir tuo pačiu atžvilgiu."[41] Įsidėmėtina, kad šioje istorijos fazėje, apipavidalinus antruoju, grynai loginiu lygiu dialogalinius (infraloginius ir hiperloginius) virtualumus, visąlaik slypėjusius kognityvinėje sąmoningo buvimo pasaulyje sąrangoje (*lógos prophorikós* plotmėje), kaip tik šis „principas", pradžioje priklausęs nuo religinės nešvarumo baimės, atsiskleidė filosofinei sąmonei (kaip tiesos arbitražo principas) ir tapo apskritai bet kokios racionalios sąrangos bandomuoju akmeniu. Heideggeris, sekdamas Nietzsche, spėjo, kad pirmasis negalimybės (*adýnaton*)[42] įvardijimas maskuoja metafizikai nežinomą didžiąją paslaptį: mūsų manymu, ši paslaptis slepia istorinę prieštaravimo principo kilmę iš „negrynos" ekstatinio paradokso sferos. Savo mitinėmis bei poetinėmis atšakomis ekstatinis paradoksas iš tiesų niekada negalėjo užsisklęsti vien tik grynojo proto srityje, kadangi jis veikia visą *dasein*, jo emocines, percepcines, somatines *ir* psichines apraiškas[43].

religinis atskyrimo vyksmas pasireiškia arba kaip efektyvus sąmoningas sprendimas, atliekantis tezės vaidmenį, arba kaip poetinis prasmės kūrimas, atviras „regėjimo tarsi" intuicijoms, analogijoms bei metaforoms.

41. Aristotelis, *Metafizika*, Γ3, 1005 b 19.

42. Šiame kontekste įdomu prisiminti, kaip Heideggeris komentavo Nietzschės išvadą, kad Aristotelio *adýnaton* buvo neuralginės kilmės, plg. M. Heidegger, *Nietzsche*, vertimas į prancūzų kalbą, t. 1, Gallimard, 1971, p. 464.

43. Taipgi simptomiška tai, kad kai tik metafizika savo permainingoje raidoje priėjo Hegelio sistemingumą, ji iš karto ėmėsi performuluoti ir apibendrinti negalimo trečiojo mechanizmą, jį simultaniškai taikydama *visiems daiktams* ir kaip pagrindinį kognityvinį principą. Galima spėti, kad logoanalizei dialektika, atsiskleidusi išgrynintoje loginėje ir diskursyvinėje plotmėje, kur ji bando suderinti paneigto kitoniškumo atodangas ir slėpinius, yra pavyzdinė dvilypė arba pati save stebinti *kito* pašalinimo forma (tematizuota ir kaip mąstymo veikla, ir kaip rezultatas). Jinai intensyviai veikia ir archajinę dirvą – ji atkuria ją duodama pradžią onto-teo-logijai, – ir atopinį bei aloginį kitoniškumą, nesuvedamą į prasmės universumą, ir tuo pat metu ji reiškiasi visose epifaninėse ir poetinėse prarajos nuojautose. Toks kitoniškumas, kuris nėra negatyvus, čia suprantamas maždaug kaip prasmės „lizės" paradoksas, kitaip sakant, tokiu pavidalu, kuris peržengia bet kokią kontradikciją. Istoriška prarajos apraiška, anaiptol nesustiprindama prasmės ir

Aristotelinis negalimo trečiojo dėsnio aiškinimas būdingu besiformuojančiai onto-teo-loginei sistemai ėjimu pridengė ir atstūmė po pirmykščiu sakralumu slypintį universumą, o faktiškai visą tamsųjį dvivertiškąjį žmogaus patyrimą, susijusį su bjaurasties ir siaubo jausmu. Be meno ir poetinio kalbos vartojimo, ir sapnų, kokie jie rodėsi Freudui, tyrimuose atsivėrė atopinė tiesa, visada gyva, nes visada maitinama pirmykštės vaizduotės šaltinių.

Prieš nagrinėjant šventės bendruomeninės santarvės sąlygas, galima konstatuoti, koks netikėtas, nepaaiškinamas, antgamtiškas ir magiškas turėjo pasirodyti gedintiesiems staigus slegiančių gedulo išgyvenimų nutraukimas. Mes matėme, kad paties nerimo išsilenkti neįmanoma, jis be skirtumo sulygina visus užmojus, sustabdo visas paskatas ir visus sumanymus. Ypač postarchajinėje erdvėje, kur nebeveikia šermeninio bendravimo emocinis krūvis, staigus ir nepaaiškinamas nerimo įveikimas, kaip ir jo nenumatytas įsiveržimas, atsietas nuo nešvarumo patirties, galėjo įgyti paslaptingumo aurą. Kaip neaiškus paliepimas netikėtai priverčia svyruoti miegantį somnambulą, taip ir įvykusi stulbinanti permaina, pirmojo pertrūkio simptomas, negali būti pagrįsta jokiomis sąmoningomis paskatomis. Individas pasijunta visiškai atstumtas, jo padėties, atrodo, niekas negali pakeisti arba sušvelninti, ir vis dėlto nerimastis pasitraukia ir išsisklaido kaip tiršto rūko regėjimas. Mes žinome šio išnykimo arba šio nenujausto pabudimo vietą pradinėje matricos sąrangoje, ir mes suprantame, kodėl ištisai transformavusis tematikai, judėjiškai krikščioniška mintis tai galėjo interpretuoti kaip išlaisvinančią Dievo valios emanaciją: malonę, kuri palieka spragą ir verčia sielą be jokios priežasties svyruoti tarp atstumtumo ir paguodos. Taigi žmogaus būtį persmelkiantį nepastovumą ir netvirtumą, taip pat ir baisų jos atvirumą žeidžiančiam nerimui galėtume akivaizdžiai ir betarpiškai paaiškinti matricine sąveika bei sąlyčiu dviejų emocinių

---

nebūdama vien magiška jos prielaida (žodis *Zauberkraft* kaip tik pasirodo žinomoje įvado į *Die Phaenomologie des Geistes* pastraipoje), skatina visuomet dviprasmišką prasmės nykimą. Hegelio filosofijoje po įspūdinga dialektinio kitoniškumo ekvilibristika gana ironiškai galima konstatuoti esant *kitą pasaulį* (trečiąjį pasaulį), kuriuo ji naudojasi ir patylomis slepia.

būsenų (*Befindlichkeiten*), kurios atrodo labiausiai heterotopiškos ir antinomiškos, būtent, „sielos šerdies suirimu" (Antonin Artaud) ir palaimos bei ekstatinio susižavėjimo patyrimu.

Versta iš „La puissance génétique de l'expérience de la mort pour l'humanité primitive", in Gerard Bucher, *La vision et l'énigme. Éléments pour analytique du logos,* Paris: Les éditions du cerf, 1989, III skyrius, p. 25–58.

PAVARDŽIŲ RODYKLĖ

SL 014. Leidykla „Baltos lankos", Mėsinių g. 4, 2001 Vilnius
Spausdino AB „Vilspa", Viršuliškių sk. 80, 2056 Vilnius
Užsakymas Nr. 31

Mitologija šiandien – vienas paskutiniųjų profesoriaus Algirdo Juliaus Greimo projektų, skirtas specialiai *baltų lankų* leidyklai. Knygą sudaro keturios dalys, kuriose aptariamos mitų bei ritualų tyrinėjimo metodikos, pateikiama konkrečių mitų interpretavimo pavyzdžių. Knyga skiriama pirmiausiai akademinei auditorijai, kuri domisi mitų analizės galimybėmis bei mitologijos sąsajomis su lingvistika, filosofija, taip pat visiems tiems, kuriuos intriguoja nuolatos diskusijas kelianti mito ir jo tyrinėjimo problematika.

Šia knyga pradedama antologijų serija, kuri turėtų pristatyti šiuolaikinių humanitarinių ir socialinių mokslų raidos kryptis.

A L K – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiant Atviros Lietuvos fondui. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su dvidešimto amžiaus humanitarinių ir socialinių mokslų pagrindais.

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

ISSN 1392-1673
ISBN 9986-403-17-0